

مقدمة قصيرة جدًّا

مايكل بيني

# الفلسفة التحليلية

ترجمة أحمد عبد المنعم


mohamed khatab

# الفلسفة التحليلية

## مقدمة قصيرة جدًّا

**تأليف**
**مايكل بيني**

ترجمة
أحمد عبد المنعم

مراجعة
هبة عبد المولى أحمد



# الفلسفة التحليلية

# Analytic Philosophy

مايكل بيني

Michael Beaney

**الناشر مؤسسة هنداوي**
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
**تليفون:** ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
**البريد الإلكتروني:** hindawi@hindawi.org
**الموقع الإلكتروني:** https://www.hindawi.org



---

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٨ ٣١٩٣ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية عام ٢٠١٧.
صدرت هذه الترجمة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

# المحتويات

# تمهيد وشكر وتقدير

ظلت رغبتي في تأليف هذا الكتاب متأجِّجة لفترة طويلة؛ فهو كتاب يسعى لتقديم الفلسفة التحليلية إلى أولئك الذين لا يزالون في بداية دراستهم الفلسفية، ولكل المهتمين بمعرفة ما كان يدور في الفلسفة خلال القرن السابق أو نحوه، وما تعنيه «الفلسفة التحليلية» على وجه التحديد. ولكني لم أشعر بأني أصبحتُ على استعداد لتأليفه إلا بعد أن انتهيت من تحرير كتاب «دليل أكسفورد لتاريخ الفلسفة التحليلية»، الذي نُشر في ٢٠١٣. يحتوي الكتاب، السالف الذكر، على ٣٩ فصلًا تغطي تاريخ الفلسفة التحليلية بالكامل منذ نشأتها في القرن التاسع عشر وحتى أحدث مؤلَّفاتها، مع ذكر أكبر عدد من المجالات يمكن إدراجه في مجلدٍ واحد. خلال مراسلاتي عبر البريد الإلكتروني مع المشاركين في هذا المجلد، ومن خلال قراءة الفصول التي كتبوها، كوَّنتُ فكرة أقوى عما تتضمنه الفلسفة التحليلية، وعن نقاط قوتها وضعفها. وقد يختلف البعض، وربما الجميع، مع واحد أو أكثر من الآراء التي أعرضُها هنا، ولكني أودُّ أن أشكرهم جميعًا، وأشكر آخرين كُثرًا ممَّن تناقشتُ معهم عن الفلسفة التحليلية على مدى السنين، على ما أسهموا به في تشكيل آرائي تلك. ولا يتسع المجال هنا لذكر أسمائهم جميعًا نظرًا لطبيعة الكتاب الموجزة، ولكني فعلتُ ذلك في تمهيد كتاب «دليل أكسفورد لتاريخ الفلسفة التحليلية».

ألقيتُ محاضرة عن الفلسفة التحليلية المبكرة في جامعة بكين خلال الفصل الدراسي الشتوي في ٢٠١١، ومنذ ذلك الحين درَّستُ دوراتٍ تدريبيةً أخرى، وألقيتُ خطاباتٍ عن الفلسفة التحليلية في العديد من الجامعات الأخرى في الصين. وذُهلتُ من الاهتمام الشديد بالفلسفة التحليلية الذي يشهد تزايدًا مطردًا في الصين على مدى السنوات الأخيرة، وتعلَّمتُ الكثير، ليس عن الأمور التي استوجبت تفسيرًا من خلال الأسئلة الصعبة التي طُرحَت عليَّ فحسب، بل أيضًا عن طرق التفكير الصينية. ألَّفتُ هذا الكتاب وفي ذهني الجمهورُ الصيني

على أمل أن يُسهِم ذلك في تعميق الحوار مع الأفكار الصينية والفلاسفة الصينيين، والفكر غير الغربي بوجه عام؛ الأمر الذي نحتاجه بشدة حاليًّا.

بينما كنت أُعدُّ النسخة النهائية من هذا الكتاب، ألقيتُ محاضرة تمهيدية لدورة تدريبية عن الفلسفة التحليلية في جامعة هومبولت في برلين، كانت متاحة لجميع طلبة الجامعة وللعامة، استندتُ فيها إلى أفكار من هذا الكتاب. كما ساعدني التدريس والعمل في سياقٍ مزدوج اللغة في تقدير جوانب الفلسفة التحليلية التي تحتاج إلى تفسير ودفاع ونقد. أودُّ أن أوجِّه الشكر إلى جميع طلابي، سواءٌ كانوا في برلين أو في جميع الأماكن الأخرى التي درَّستُ فيها على مدى ٣٠ عامًا، لا سيَّما في إنجلترا، على ما منحوه لي من حافز لتقديم محاضراتي وكتاباتي عن الفلسفة التحليلية. في الفصل التمهيدي من كتاب «دليل أكسفورد لتاريخ الفلسفة التحليلية»، استعنتُ باقتباس من ألكسندر بوب، استخدمتُه أيضًا في الفصل الثالث من هذا الكتاب: «إذا كانت الفكرة تستحق التفكير، فإنها تستحق أن تُقال بوضوح؛ وإذا قيلت بوضوح، فستُبلور التفكير لدى الآخرين.» ولطالما شكَّلت المشاعر التي تعبِّر عنها هذه الكلمات محاضراتي وكتاباتي، وسعيتُ جاهدًا لأن أحقق ذلك في هذا الكتاب.

حصلتُ على دعم وتحفيز ممتازَين من طاقم عمل دار نشر جامعة أكسفورد. فقد قرأ أندريا كيجان مسوَّدتَين أُوليَين من الفصول الأولى والعرض الأول للكتاب، وساعدني كثيرًا بمقترحاته عن كيفية تحسين الكتاب. وأبحرت جيني نوجي بالكتاب عبر مراحله النهائية حتى بَر الأمان، ونظَّمت إيريكا مارتن الأشكال التوضيحية المتضمَّنة في الكتاب، ورسمت كلارا سميث الصور التي سَعِدتُ بأن يضمَّها الكتاب. وقرأ قارئان خارجيان مجهولان المقدمة وأول فصلَين في مرحلة العرض، وقرأ أحدُهما الكتابَ كاملًا في المرحلة قبل الأخيرة، وكذلك فعلَ قارئٌ آخر من دار نشر جامعة أكسفورد. أدَّى جوي ميلر عملًا رائعًا كمدقِّق لغوي، وكذلك فعلت دوروثي مكارثي كقارئ نهائي وساراسواتي إتيراجو في الإشراف على إنتاج الكتاب. وأودُّ أن أشكرهم جميعًا على مساهماتهم فيما وصلَ إليه الكتاب في النهاية.

قرأ أيضًا العديدُ من أهلي وأصدقائي مسوَّدات فصول هذا الكتاب في مختلِف المراحل. وأخصُّ بالشكر شارون مكدونالد، وأبناءَنا الثلاثة هارييت وتوماس وتارا، وكذلك بوب كلارك وأنَّا بيلومو على تعليقاتهم. كما أشكر شارون على التقاط الصورة التي تظهر في الفصل السادس، وكايت كاي على السماح لي باستخدام سيارتها. وأهدي هذا الكتاب إلى أحفادي الحاليين والمستقبليين، إلى أيريس؛ الحفيد الجديد الذي يشقُّ طريقه نحو الحياة

أثناء كتابتي هذه السطور، وإلى أولئك الأحفاد الذين سيأتون من بعده (مَن يدري؟). يضم هذا الكتابُ خلاصةَ أفكاري على مدى الأربعين عامًا الأخيرة، وجزءًا مني بالطبع، وآمل أن يكون قصيرًا بما يكفي، على أقل تقدير، ليتمكَّنوا من قراءته عندما يُستثار فضولهم الفكري.

# مقدمة

قد يصف كثير من الفلاسفة المهنيين العاملين في العصر الحالي أنفسهم بأنهم «فلاسفة تحليليون». ولا شكَّ في أن هذا ينطبق على كثير من الفلاسفة الذين يُدرِّسون في الكليات والجامعات في الدول الناطقة بالإنجليزية. ولكن الفلسفة التحليلية كانت تنمو سريعًا في مكان آخر، أحد الأدلة على ذلك ما حدثَ على مدى العشرين عامًا الماضية أو نحوها من تأسيس مجتمعات الفلسفة التحليلية عبر العالَم، من شرق آسيا وحتى أمريكا اللاتينية. ولكن هذا لا يعني أن ثَمَّة إجماعًا على ما تعنيه «الفلسفة التحليلية» أو على اهتماماتها وأساليبها ونجاحاتها الأساسية. ولكني آمل أن يمنحك هذا الكتاب بعضَ الأفكار عما تتضمنه الفلسفة التحليلية وعن إنجازاتها ونقاط قوتها، وكذلك عن مواطن قصورها ونقاط ضعفها.

ثَمَّة ادعاء عادةً ما يُصرَّح به عن الفلسفة التحليلية، وهو أنها تركِّز كثيرًا على الوضوح والدقة والصرامة؛ وضوح التفكير، ودقة التعبير، وصرامة المُحاجَّة. فالفلاسفة التحليليون يحاولون أن يوضِّحوا قَدْر إمكانهم المسائلَ الفلسفية التي يتناولونها، وأن يعبِّروا عن أفكارهم بأكبر قدرٍ ممكن من الدقة (باستخدام اللغة العادية والمصطلحات التقنية، حسب الحاجة)، وأن يعرضوا حُججهم بأكبر قدرٍ ممكن من الصرامة (عادةً باستخدام المنطق الصوري). أعتقد أن الوضوح والدقة والصرامة، بلا شك، خِصالٌ فكرية أساسية، وحاولتُ أن أجسِّدها في هذا الكتاب (ولكني قلَّلتُ استخدامَ المنطق الصوري إلى أدنى حدٍّ ممكن). وسيرجع الأمر إليكم في الحُكم على مدى نجاحي في ذلك. ولكن، حتى وإن لم أحقق النجاح الذي أملتُ تحقيقه، فإنني آمل أن ترى على الأقل السببَ الذي جعل هذه الخِصال قيِّمة.

رغم ذلك، فإنَّ الوضوح والدقة والصرامة ليست الخِصال الفكرية الوحيدة. فالإبداع والإنتاجية والمنهجية ثلاثُ خِصال أخرى يجدر ذكرُها. أعتقد أن الفلسفة التحليلية في أفضل تصوُّراتها تتسم بهذه الخِصال أيضًا، ولكن يمكن تقدير ذلك على نحو أفضل. ففي رأيي، كل الفلسفة الجيدة «إبداعية من الناحية المفاهيمية»؛ فهي تمدُّنا بمصادر مفاهيمية جديدة تساعدنا في التفكير في الأمور بمزيد من التركيز والعُمق، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى تطبيقاتٍ مُثمِرة وتطوير نظرياتٍ أكثر منهجيةً. لم تكن الفلسفة التحليلية تشتهر بإنشاء النُّظم في المناهج الكبرى لبعض الفلاسفة القدامى. بل على النقيض، كانت تتعلق عادةً بالنهج التدريجي؛ تُقسَّم المشكلات الصغيرة إلى أجزاء أصغر ليتمَّ تناولها الواحدَ تِلو الآخر. إلا أن مَكمَن الخطر في هذا النهج هو أنه من السهل إغفال رؤية الأصول بالتركيز على الفروع؛ الانتقاد الذي طال، بلا شك، بعضًا من مجالات الفلسفة التحليلية في العصر الحالي. ولكن تستحق أيضًا الطبيعة المنهجية للفلسفة التحليلية، ولا سيَّما طبيعة الدوافع التي تقوم عليها، تقديرًا أكبر. وعليه، فثَمَّة هدفٌ آخر لهذا الكتاب، وهو إعطاء لمحة عن كلٍّ من الإبداع المفاهيمي للفلسفة التحليلية والصورة العامة التي يمكن باستخدامها تقديرُ نتائجها المثمِرة وطموحاتها المنهجية.

## الأسئلة الفلسفية

إن إحدى طرق عرض الفلسفة التحليلية هي تناول السؤال الذي سنستعرضه بالتفصيل في الفصل الأول: كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم؟ من السهل طرح هذا السؤال. فبمجرد أن يتعلم طفلٌ العَدَّ وكيفية استخدام كلمتَي «شيء» و«عالم»، قد يطرح هذا السؤال (غالبًا عندما تضعه في فراشه لينام). ولكن، هل ثَمَّة إجابة لهذا السؤال؟ هل يُعد سؤالًا منطقيًّا من الأساس؟ هذا السؤال ليس مثالًا منفردًا. فثَمَّة كثير من الأسئلة المشابهة. أين كنت قبل أن تحمل بي والدتي؟ ما الفترة الزمنية التي استغرقها خلقُ العالم؟ هل الأعداد موجودة؟ هل المعادلة ٢ + ٢ = ٤ صحيحة في كل مكان؟ هل قولنا «هذه الجملة غير صحيحة» صوابٌ أم خطأ؟ هل أملك إرادةً حُرة؟ من السهل طرح كل هذه الأسئلة، ومن البديهي أن تفكِّر أنه لا بد من وجود إجابة لها؛ فقط لأنها تشبه الأسئلة التي لها إجابات، «أين كنتُ قبل الانتقال إلى برلين؟» «ما الفترة الزمنية التي استغرقتُها في تأليف هذا الكتاب؟» «هل حيوانات الباندا موجودة؟» وما إلى ذلك. ولكن ستكون الإجابات، بأي حال من الأحوال، واضحة، إذا كانت للأسئلة إجابات.

إذا لم تكن لهذه الأسئلة إجابات، فهل ستكون بلا معنًى؟ لا يبدو أنها بلا معنًى، فنحن نفهم الكلمات المستخدَمة في طرحها والأسئلة مُحكَمة من حيث التركيب النحوي. ولكن، حتى إن وصفناها بأنها بلا معنًى، فستكون هذه هي إشارة الانطلاق لشرح سبب اختلافها عن الأسئلة المشابهة التي لها إجاباتٌ مباشرة. لماذا هي بلا معنًى؟ وما الذي يميِّزها عن مثيلاتها التي لها معنًى؟ وما الذي نعنيه بكلمة «معنًى»؟ وما علاقة أن تكون لها إجابة بأن تكون ذات معنًى؟

إنَّ الأسئلة التي ليست لها إجاباتٌ مباشرة، والتي يبدو أنه يجدُر بها أن تكون كذلك، سمة من سمات الفلسفة. ولا شكَّ أنه قد يتضح في نهاية المطاف أن بعضَها له إجابات؛ إذ يسهم تقدُّم العلم في توفير الموارد المفاهيمية والبيانات التجريبية لإجابة تلك الأسئلة. ولكن تظل أسئلةٌ أخرى مستعصيةً على الإجابة، وتثير حالة من الغموض الفلسفي. يمكن دائمًا إعطاء «إجاباتٍ» مبتكرة. أين كنت قبل أن تحمل بي والدتي؟ هل كنت لمعة في عينَي والديَّ؟ ما هذه إلا استعارة. هل كنت في ذهن الرب؟ سنحتاج للإجابة عن هذا السؤال إلى نظرياتٍ دينية قوية، إن كان من الممكن إجابته من الأساس. هل كنت جزءًا من جسم إنسان آخر أو حيوان ماتَ قبل أن أُولَد؟ مع هذا السؤال، سيكون علينا أن نركن إلى عقيدة تناسُخ الأرواح.

من شأن هذه الإجابات المبتكرة أن تُبرز غرابة هذه الأسئلة أو تَعذُّر إجابتها. فقد ظلت هذه الأسئلة تُطرَح على مدى تاريخ الفكر الإنساني، ولا شكَّ في أن العديد منها قد طُرِح، كما اقترحنا سابقًا، على نحو فطري بمجرد أن امتلكت اللغةُ الكلماتِ والتركيبَ النحوي الملائمَين. أُعطيَت إجاباتٌ عن هذه الأسئلة على مدى تاريخ الفكر الإنساني، ولا سيَّما من قِبَل الفلاسفة، إلا أن الفلاسفة لم يتطرقوا إلى هذه الأسئلة حتى وقتٍ قريب نسبيًّا — في القرن العشرين — من خلال الانتباه إلى آليات اللغة والوعي بالطرق المختلفة التي يمكن أن تضلِّلنا بها اللغة. وهذا هو النهج الذي يُميِّز ما أصبح يُسمَّى «الفلسفة التحليلية»، خاصةً مع تطوُّرها خلال النصف الأول من القرن العشرين. سنتناول السؤال عن كيفية وسبب تسمية الفلسفة التحليلية بهذا الاسم في الفصل الأخير من هذا الكتاب بعدما نتناول بعض الأمثلة عما تتضمنه. ولكن، من الجلي أن الفلسفة التحليلية تُسمَّى «تحليلية» بسبب تركيزها على التحليل. ولكن، هذا بدوره يثير التساؤل عما نعنيه بكلمة «تحليل»، وما أنواع التحليل المستخدَمة في الفلسفة التحليلية. ولا يمكن تفسير هذا أيضًا إلا باستخدام أمثلة، وسنتناول مجموعة من الأمثلة المختلفة في السطور القادمة.

## التفكير وإعمال الفِكْر

بتناول هذه الأمثلة، كلُّ ما أرغب في فعله، في المقام الأول، هو إشراكك في «نشاط» التفلسف التحليلي. تمتلك الفلسفة التحليلية عددًا كبيرًا من المعالم الفكرية. إلا أنني لا أهدف إلى أن أكون مرشدك السياحي، بل أن أكون حارسك الشخصي (ربما كانت هذه أفضل تسمية حاليًّا!) في رحلة التفكير وإعمال الفِكْر. من منطلق سعيي لإشراكك في ممارسة التفلسف الفعلي، سأعرِّفك على مدى رحلتنا على بعض الأفكار الرئيسية لخمسة من مؤسِّسي التقليد الفلسفي التحليلي: جوتلوب فريجه (١٨٤٨–١٩٢٥)، وبرتراند راسل (١٨٧٢–١٩٧٠)، وجورج إدوارد مور (١٨٧٣–١٩٥٨)، ولودفيج فيتجنشتاين (١٨٨٩–١٩٥١)، وسوزان ستيبينج (١٨٨٥–١٩٤٣). وقد اختير الموضوع الأساسي لكلٍّ من الفصول الخمسة الآتية لهذا الغرض. ولكننا لن نستعرض سوى الأفكار المتعلقة بموضوع الكتاب. ومن ثَم، يجب ألا يُنظَر إلى الفصول على أنها دراساتٌ كاملة عن الفلاسفة الذين تتحدث عنهم. كما سنصادف أفكارًا لفلاسفة آخرين أيضًا، ولكن في كتاب من هذا النوع، من المستحيل أن نجد متسعًا للحديث عنهم قدر ما يستحقون هم أيضًا. ثَمَّة كثير من الدراسات المتاحة عن أفكارهم، من ملخصات في الموسوعات إلى الرسائل العلمية الأكاديمية. وسوف نسترسل في بعض الأفكار الجديرة بالشرح في الفصل الأخير، وللاستزادة سنقدِّم بعض الاقتراحات بقراءاتٍ إضافية في نهاية هذا الكتاب.

ولكن، دعوني أُسديكم نصيحةً خاصة قبل أن نبدأ الرحلة. إذا كنتَ حديث العهد بالفلسفة التحليلية، فلن تفهم ما نفعل من دون التعرف على مفاهيم معيَّنة. ومن دون الإلمام بالمفاهيم ذات الصلة، لن نتمكَّن حتى من التفكير في أفكار معيَّنة؛ ومن ثَم إذا كان الهدف هو منحك هذه الأفكار، فلا بد من استيعاب المفاهيم جيدًا. قد تبدو بعض هذه المفاهيم، على غرار مفهوم أن يُصنَّف موضوعٌ ما طبقًا لمحمولٍ ما، أو مفهوم التطابق مع الذات، غريبةً عند مصادفتها للوهلة الأولى، ولكنك ستجدها واضحة نسبيًّا بمجرد تفسيرها. وعلى الرغم من أن مفاهيم أخرى، مثل مفهوم المفهوم نفسه أو مفهوم المعنى، تبدو مألوفة، فستحتاج إلى فهمهما بأسلوب أدق وأكثر تخصصًا. وثَمَّة مفاهيم أخرى جديدة تمامًا، مثل مفهوم العدد فوق المنتهي. ومن ثَم، إذا وجدت أثناء قراءتك هذا الكتاب أنك لم تستوعب أحد المفاهيم في البداية، فتحلَّ بالصبر. ففي بعض الأحيان، قد تحتاج إلى قراءة الفقرة مرةً أخرى. فقراءة الفلسفة تختلف عن قراءة الروايات. ولذا، سيكون عليك أن تتأنَّى في القراءة، وتعيد القراءة، بل تتوقَّف عن القراءة في بعض الأحيان لتفكِّر بإمعان قبل أن

تواصل القراءة من جديد. وفي بعض الأحيان، ستحتاج إلى أن تدرك الوظيفة التي يؤديها المفهوم قبل أن تتمكن من استيعابه، ثم يمكِنك العودة إلى التفسير الأول لتعزِّز فهمك له. وكما قلتُ في البداية، الفلسفة التحليلية، على غرار جميع أنواع الفلسفة الجيدة، إبداعية من الناحية المفاهيمية، ومثلما هو الحال مع جميع الأنشطة الإبداعية الجيدة، قد لا تُدرَك أصالتها وقيمتها على الفور. ولكن، إذا ثابرت، فستفتح أمامك المواردُ المفاهيمية الأكثر ثراءً ومهارات المنطق المُحسَّنة التي ستكتسبها عالمًا كاملًا من الفكر العقلاني.

# كم يبلغ عددُ الأشياءِ الموجودة في العالَم؟

كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم؟ إذا سألتني كم ولدًا لديك، فسيمكنني أن أجيبك على الفور: ثلاثة. وإذا سألتني كم كتابًا في مكتبي، فسيمكنني أن أجيبك، ولكني قد أُضطر إلى عدِّها أولًا. وإذا سألتني عن عمري بالدقائق، فسيمكنني أن أحسب عددَها، ولكني قد أُضطر إلى أن أسأل والدتي عن الوقت الدقيق لمولدي. وإذا سألتني عن عدد الخلايا في جسمي، فقد أستعين بعالِم أحياء، ولن يمكنني أن أعطيك إلا إجابةً تقريبية، واضعًا في اعتباري عواملَ مثل وزني. ولكن، هل يمكننا الإجابة عن السؤال «كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم «إجمالًا»؟». هل يمكننا عدُّها كلِّها، من حيث المبدأ على الأقل، أو حساب عددها؟ إذا لم نتمكن من إعطاء العدد الفعلي، فهل يمكننا على الأقل إعطاء إجابة تقريبية؟

## الأشياءُ وأنواعها

إذا وجدنا أن السؤال «كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم؟» مستعصيًا، أو محيِّرًا، أو بلا معنًى، أو سخيفًا تمامًا، فهل هذا بسبب أن العالم كبير لدرجة تمنعنا عن إعطاء إجابة معقولة؟ إذا كان الحال على هذا المنوال، فدعونا نتناول سؤالًا أسهل: كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في غرفة مكتبي؟ قد نعتقد أن كلَّ ما عليَّ فِعله هو أن أنظر حولي وأعدَّ الأشياء. قد أبدأ بعَدِّ كُتبي. ولكن، إذا أمسكتُ بأحد هذه الكتب، فهل يجدر بي أن أعدَّ كلَّ صفحة على حِدَة؟ أم أعدَّ كلماتِ كلِّ صفحة؟ هل مقعدي ذو الذراعَين يُعَدُّ شيئًا واحدًا أم شيئَين، على سبيل المثال الإطار الخشبي والحشوة، أم أشياء كثيرة؟ هل مكتبي يُعَدُّ شيئًا واحدًا أم خمسة أشياء (الجزء العلوي والأرجُل الأربعة التي يُمكن أن يصبح عليها عند تفكيكه)؟ لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا بتحديد «أنواع الأشياء» التي نفكِّر فيها. إذا كنا نعني

«الكتب»، أو «المقاعد»، أو «المكاتب»، أو بالأحرى «الكتب أو المقاعد أو المكاتب» (بضمِّها معًا)، فسيمكنني أن أعطيك إجابة قاطعة، من حيث المبدأ على الأقل، أو تقريبية. ولكن يبدو أن السؤال «كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم إجمالًا»، من دون تحديد، لا إجابة له.

ولكن، هل يُعد هذا السؤال بلا معنًى إذَن؟ في سياقاتٍ معيَّنة، قد يكون له معنًى بلا شك. لنتخيل أني أنقل أثاثي من منزل لآخر، واتصلت شركة نقل الأثاث لطلب بيان أسعار. وبينما كنا نتجول بين الغُرف، سُئلتُ عن عدد الأشياء في غرفة مكتبي. في هذه الحالة قد أجيب قائلًا: «حسنًا، لديَّ نحوُ ألفِ كتاب، ومكتب واحد، وثلاثة مقاعد، وأريكة، ومقعد ذو ذراعَين، وخِزانتا مِلفَّات، وطاولة صغيرة، وخمسة أُصُص نباتات.» قد يكون مضلِّلًا أن ألخِّص ما سبق بقول إن لديَّ ١٬٠١٤ شيئًا (بجمعها كلها معًا)، ولكن يُعَدُّ هذا ردًّا مناسبًا. بيد أن هذا يُعزِّز فكرة أننا بحاجة إلى تحديد «أنواع الأشياء» التي نَعنيها عند الإجابة عن مثل هذا السؤال. ما كان موظفُ شركة النقل يعنيه بكلمة «أشياء» هو جميع الأجسام المادية التي عليه نقلُها، سواءٌ فُرادى أو معبَّأة في صناديق. عند الإجابة عن السؤال، سيكون عليَّ أن أحدِّد أنواع الأشياء ذات الصلة ببيان الأسعار، على سبيل المثال، أن أحسبَ عدد الصناديق التي سأحتاجها من أجل كُتبي.

ومن ثَم، يمكن أن يوضِّح السياق عادةً أنواع الأشياء المقصودة عند طرح السؤال «كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة؟». وإذا لم يوضِّح السياق ذلك، فيمكن للمرء أن يقول «هذا يعتمد على ما تعنيه بكلمة «شيء»». سيُلقي هذا على عاتق السائل مسئولية أن يحدِّد ما يعنيه. والآن، بالعودة إلى السؤال الأعم «كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم؟» من الصعب رؤية السياق الذي يمكنه منح هذا السؤال معنًى واضحًا بما يكفي لأن تكون له إجابة. ولكن، لكي يكون له معنًى، فلا شكَّ أنه يجب أن يحدِّد أنواع الأشياء التي يعنيها (هل هي الذرات؟ أم الجُزيئات؟ أم العناصر الكيميائية؟) وهذا هو بيت القصيد ومَربط الفرس.

يُبرز هذا بالفعل أحدَ الأشكال التي يتخذها «التحليل» في الفلسفة. إذا لم يتضح على الفور كيفية الإجابة عن سؤالٍ ما، فسيكون علينا أن نحدِّد معانيه المحتمَلة. وربما سنتمكن من إيجاد المعنى المقصود أو المناسب من خلال فهم السياق؛ ولكن إذا لم نفعل وأردنا أن نفسِّر كيف يمكن أن «يبدو» السؤال ذا معنًى، فعلينا أن «نتخيل» السياقات المحتمَلة حيث يكون للسؤال إجابة. ولكن إذا تأكَّدنا من أن أيًّا من هذه السياقات المحتمَلة ليس السياق الصحيح، يحقُّ لنا أن نستنتج، في هذه الحالة، أن السؤال بلا معنًى؛ ومن ثَم تتعذر إجابته. وبإدراك أنها مجرد شكل من أشكال الكلمات، قد يكون لأي سؤال العديدُ من

المعاني المحتمَلة، وسيكون التحليل مطلوبًا لإبراز المعاني ذات الصلة. ولا يعني «التحليل» في هذا السياق المعنى الأوليَّ الدالَّ على «تفكيكِ» شيءٍ ما معروف بالفعل، بل المعنى الدال على تحديد جميع الاحتمالات ذات الصلة، وهي عملية تتطلب مُخيِّلة. فالتحليل عملية أكثر إبداعًا بكثير مما يُعتقد.

## التعريف بجوتلوب فريجه

أصبح جوتلوب فريجه (١٨٤٨–١٩٢٥) يشتهر حاليًّا بأنه أحد المؤسِّسين الرئيسيين للفلسفة التحليلية. وُلد فريجه في مدينة فيسمار التي تقع على ساحل مقاطعة مكلنبورج في شمال شرق ألمانيا، ودرسَ في جامعتَي مدينتَي ينا وجوتينجن، وقضى مسيرته الأكاديمية بالكامل في تدريس الرياضيات في جامعة ينا. كان اهتمامه الرئيسي مُنصبًّا على طبيعة الرياضيات ولا سيَّما علم الحساب. ما الأعداد، وكيف نكتسب المعرفة عن علم الحساب؟ محاولة فريجه للإجابة عن هذه الأسئلة جعلت منه فيلسوفًا بنفس قدر كونه عالم رياضيات. من السهل عرضُ إجابته، ولكن يصعُب كثيرًا إثباتها (كما اكتشف فريجه بنفسه بعد ذلك)، ويصعُب قليلًا شرحها، ولكني سأبذل قصارى جهدي في هذا الفصل. طبقًا لفريجه، علم الحساب في الأساس نوعٌ من المنطق، الإطار النظري الذي أصبح يُسمَّى فيما بعدُ «المَنطِقانيَّة» logicism، والأعداد نوع من الموضوعات المنطقية. ولكي يوضِّح ذلك، اضطُر فريجه إلى أن يضع نظرية منطقية، وهذا جعله عالِم منطق بالإضافة إلى كونه عالِم رياضيات وفيلسوفًا. لا شكَّ أن مكانته كأحد مؤسِّسي الفلسفة التحليلية قامت على كونه مُبتكِر المنطق الحديث، وهو ما أصبحنا نعرفه الآن باسم «المنطق الكَمِّي». أطلقَ فريجه على هذا النظام المنطقي اسم Begriffsschrift، ويعني حرفيًّا «تدوين المفاهيم»، والذي عرضه للمرة الأولى في كتاب قصير نُشر تحت هذا العنوان عام ١٨٧٩.

أكثر كُتب فريجه انتشارًا، والذي أصبح حاليًّا من أُمهات الكتب الفلسفية، كتاب «أساسيات علم الحساب»، والذي نُشر عام ١٨٨٤. والفكرة الرئيسية التي تدور حولها فلسفته هي حُجَّته بأن القضايا العددية ما هي إلا إقراراتٌ بشأن المفاهيم. ولقد أصبحنا بالفعل في موضع يؤهِّلنا لفهم هذه الحُجَّة. دعونا نَعُد إلى المثال السابق عن الكتاب، ولنفترض أنه الكتاب الذي تقرؤه الآن. كم شيئًا لدينا هنا؟ هل لدينا كتابٌ واحد، أم ١٥٠ صفحة، أم ٣٨ ألف كلمة (تقريبًا)؟ لا شك في أن الإجابة تعتمد على نوع الشيء الذي نقصده أو، كما يمكننا أن نقول الآن، «المفهوم» الذي نستخدمه للتفكير في هذا الشيء. إذا

كنا نفكِّر في المفهوم على أنه كتاب، فستكون الإجابة واحدًا؛ أما إذا كان المفهوم مجموعة من الصفحات، فستكون الإجابة ١٥٠؛ وإذا كان المفهوم مجموعة من الكلمات، فستكون الإجابة ٣٨ ألف.

دعونا نتناول قضيةً عددية مثل «هذا الكتاب يحتوي على ١٥٠ صفحة». طبقًا لفريجه، نحن لا ننسب العدد ١٥٠ إلى الموضوع نفسه (هذا الكتاب)، بل إلى المفهوم «صفحة من هذا الكتاب». وفي الآتي، سنتناول المفهوم بمزيد من التفصيل. لهذا المفهوم ١٥٠ حالة. بعبارة أخرى، لا تتعلق القضية بالموضوع الذي يبدو أنها تتعلق به (وينعكس هذا على حقيقة أن عبارة «هذا الكتاب» هي الفاعل النحوي في الجملة التي نستخدمها لصياغة القضية)، بل تتعلق بالمفهوم الذي علينا إدراكه لكي نُجري العَدَّ المقصود. في رأي فريجه، ما يعنيه أن «الكتاب يحتوي على ١٥٠ صفحة» حقيقةً هو «مفهوم أن «صفحة هذا الكتاب» لها ١٥٠ حالة». وسنعود إلى تناول فكرة «ما تعنيه جملةٌ حقيقةً» في الفصل الثالث. والفكرة الرئيسية هنا هي توضيح حُجَّة فريجه الرئيسية بأن القضايا العددية عبارة عن إفادات بشأن المفاهيم.

إذا كان فريجه مُحقًّا، فقد أحرزنا تقدمًا نحو التوصل إلى إجابة واحد من أبسط الأسئلة، في تاريخ الفلسفة، وإن كان أبسطها ظاهريًّا فقط ولكنه في الحقيقة أصعبها. ما الأعداد؟ دعونا نقصُر حديثنا هنا على الأعداد التي نستخدمها في العَد، أو ما يُطلَق عليه الأعدادُ الطبيعية: ٠، ١، ٢، ٣، وهكذا. لن يمكننا عَدُّ شيء إلا إذا امتلكنا المفهوم الذي يساعدنا في إدراكه. ويمكن أن يكون المفهوم إما كتابًا واحدًا، وإما ١٥٠ صفحة، وإما ٣٨ ألف كلمة؛ ولن يمكننا تحديد العدد إلا عندما ندرك المفهوم الصحيح. وبمجرد تحديد المفهوم، ستتضح الإجابة، ولكن تُعَدُّ هذه قدرةً مهمة على التمييز، وتقترح استنتاجًا يمكن التعبير عنه على النحو الآتي. لا تُعيَّن الأعداد إلى الموضوعات نفسها، بل إلى المفاهيم التي تساعدنا على إدراك الموضوعات. وبغرض التوضيح، يمكننا أن نعتبر المفاهيم خواص تمثيلية للأشياء؛ يمكن أن يكون الشيء إما كتابًا، وإما صفحةً، وإما كلمةً، على سبيل المثال. ومن ثَم، يمكن اعتبار الأعداد خواصَّ الخواص. (وكما سنرى لاحقًا، ما هذا إلا تقريبٌ أوَّلي لرأي فريجه، ولكنه يتبع المسار المطلوب). إنَّ خاصيةَ أن يكون الشيءُ هذا الكتابَ تحملُ في ذاتها خاصيةَ أن تكون له حالة واحدة؛ وخاصية أن يكون الشيء صفحةً من هذا الكتاب تحملُ خاصيةَ أن تكون لها ١٥٠ حالة، وهَلُمَّ جرًّا.

لماذا كان هذا الرأي مهمًّا بالنسبة إلى فريجه؟ الإجابة المختصَرة عن هذا السؤال هي أن خاصية امتلاك حالة هي خاصية منطقية؛ أي يمكن تعريفها بأسلوب منطقي تمامًا.

سنعود إلى هذا في الفصل الثاني، ولكن إذا تقبَّلنا هذا الرأي، فقد خطونا بالفعل خطوةً نحو توضيح أن القضايا العددية يمكن تعريفها بمصطلحاتٍ منطقية.

## الموضوعات والمفاهيم

دعونا نَعُد إلى الموضوع الرئيسي. للإجابة عن السؤال «كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم؟» علينا أن ندرك أنواعَ الأشياء المقصودة. طبقًا للغة الاصطلاحية لفريجه، نحتاج إلى إدراك المفهوم ذي الصلة حتى نحدِّد العدد الصحيح. وعند الحديث عن «أنواع الأشياء» نفترض مسبقًا وجود فَرقٍ بين الأشياء وأنواع الأشياء. وطبقًا للغة الاصطلاحية لفريجه، هذا هو الفرق بين «الموضوعات» و«المفاهيم». ومثلما يمكن تصنيف الأشياء إلى أنواع مختلفة، ويمكن تصنيف الشيء الواحد بأكثر من طريقة (يمكن أن يكون الشيء حصانًا وكذلك حيوانًا)، يمكن إدراك الموضوعات من خلال مفاهيم مختلفة، ويمكن أن يندرج الموضوع نفسه تحت مفاهيم مختلفة.

اعتبر فريجه أن علاقة أن يندرج الموضوع تحت مفهوم ما، هي أصل العلاقات المنطقية على الإطلاق. فهي تشكِّل جوهر أبسط أنواع الفكر الذي قد نمتلكه. تأمَّل، على سبيل المثال، فكرةَ أن جوتلوب إنسان. تتضمن هذه الفكرة التفكير في أن شيئًا ما، ألا وهو جوتلوب، يمتلك خاصية معيَّنة، ألا وهي خاصية كونه إنسانًا. يصف فريجه هذا بأنه يعني التفكير في أن موضوعًا معينًا (جوتلوب) يندرج تحت مفهوم معين (مفهوم إنسان). طبقًا لفريجه، لا يمكن تحليل هذه العلاقة أكثر من ذلك، وهي أساس الأفكار الأكثر تعقيدًا، مثل فكرة أن جميع البشر فانون، والتي يصفها بأنها الفكرة التي مُفادها أن أي موضوع يندرج تحت مفهوم «إنسان»، يندرج أيضًا تحت مفهوم «فانٍ».

كما يمكن أن تكون لدينا أفكار عن مفاهيم، على غرار فكرة أن مفهوم «صفحة من هذا الكتاب» له ١٥٠ حالة. يصف فريجه هذا بأن فكرة مفهوم «صفحة من هذا الكتاب» تندرج ضمن مفهوم «له ١٥٠ حالة»، حيث يكون مفهومُ «صفحة من هذا الكتاب» «مفهومًا من المستوى الأول»، ومفهومُ «له ١٥٠ حالة» «مفهومًا من المستوى الثاني». المفاهيم من المستوى الأول هي المفاهيم التي تندرج تحتها الموضوعات، والمفاهيم من المستوى الثاني هي المفاهيم التي تندرج ضمنها مفاهيم المستوى الأول. (يفرِّق فريجه هنا بين تعبير «يندرج تحت» وتعبير «يندرج ضمن» بغرض التمييز بين المستويات المختلفة المَعنية، إلا أن العلاقتَين متماثلتان). ومن ثَم، تُحلَّل القضايا العددية، في رأي فريجه، على أنها إفادة

بأن المفهوم من المستوى الأول يندرج ضمن المفهوم من المستوى الثاني، والمفهوم من المستوى الثاني هو الذي ينسب عددًا معينًا من الحالات إلى المفهوم من المستوى الأول. قولنا إن هذا الكتاب يحتوي على ١٥٠ صفحةً يعني أن المفهوم من المستوى الأول «صفحة من هذا الكتاب» يندرج ضمن المفهوم من المستوى الثاني «له ١٥٠ حالة».

كما يمكننا أن نقول إن المفاهيم من المستوى الثاني تتطلب مفاهيمَ من المستوى الثالث، وهكذا. ويُعَدُّ مفهوم «المفهوم من المستوى الثاني» مثالًا على المفاهيم من المستوى الثالث (ذلك أن المفاهيم من المستوى الثاني تندرج ضمنها). وعليه، طبقًا لرأي فريجه، ثَمَّة تسلسلٌ هرمي من المفاهيم: المفاهيم من المستوى الأول، والمفاهيم من المستوى الثاني، والمفاهيم من المستوى الثالث، وهكذا. وبذلك، يبدو السؤال عن عدد الأشياء الموجودة في العالم، حتى إن كانت أبسط «أنواع الأشياء»، أكثر تعقيدًا مما افترضنا في بادئ الأمر.

## امتدادات المفاهيم

إنَّ الفَرق بين الموضوعات والمفاهيم هو الفَرق الأهم في فلسفة فريجه (وحُدِّدَت فروقٌ مشابهة له على مدى تاريخ الفلسفة). ولكن ثَمَّة شيء من نوع آخر علينا أن نُعرِّف به قبل أن نعود إلى تناول السؤال المتعلق بعدد الأشياء في العالم. وهو ما يُطلَق عليه فريجه اسم «امتداد المفهوم» أو، كما يُسمَّى أيضًا، «الفئة» أو «المجموعة». وينصُّ المبدأ الحاكم هنا على أن كلَّ مفهوم تندرج تحته فئةٌ من الأشياء. دعونا نأخذ مفهوم «الإنسان» مثالًا. يندرج تحت هذا المفهوم كلٌّ من جوتلوب فريجه، ولودفيج فيتجنشتاين، وسوزان ستيبينج، وغيرهم. هذه الموضوعات تُعَدُّ عناصر في «فئة» البشر، ووفقًا للُغة فريجه الاصطلاحية، تنتمي إلى امتداد مفهوم «الإنسان». وهذه الفئة في حدِّ ذاتها، وفقًا لفريجه، تُعَدُّ نوعًا من الأشياء، ليس موضوعًا «ملموسًا» بل موضوع «مجرد». والموضوعات «الملموسة» هي الموضوعات الموجودة في عالَمنا التجريبي الزماني المكاني؛ أما الموضوعات «المجردة» فهي الموضوعات الموجودة في فِكرنا العقلاني، وتُعَدُّ مسألة «وجودها» أحدَ الأسئلة المستعصية التي أرَّقَت الفلاسفة، على الأقل، منذ عصر أفلاطون. وعلى نحو أكثر تحديدًا، يَعتبر فريجه الفئاتِ موضوعاتٍ «منطقية»؛ وذلك لأن فكرة الفئة لطالما نُظِر إليها على أنها منطقية، ويُفهَم المنطق بأنه ما يحكم فِكرنا العقلاني.

دعونا نُسايِر فريجه مؤقَّتًا ونُعامِل الفئات (امتدادات المفاهيم) على أنها موضوعاتٌ منطقية مجردة. (سنتناول هذه الفكرة بمزيد من التفصيل في الفصل الثاني). قديمًا،

كان يُنظَر إلى الأعداد على أنها نوعٌ من الموضوعات المجردة. ومن المؤكَّد أن فريجه اعتبرها موضوعات وليس مفاهيم. عندما نقول «العدد ١»، على سبيل المثال، فإننا نشير إلى موضوع؛ وعندما نقول «العدد ٢ هو الجذر التربيعي للعدد ٤»، يُمكن تحليل ذلك بأن نقول إن الموضوع «العدد ٢» يندرج تحت مفهوم «الجذر التربيعي للعدد ٤». هل يمكن إذَن اعتبار الأعداد موضوعات «منطقية»؟ لكي نجيب بالإيجاب، سيكون الاقتراح المباشر أن نجد فئاتٍ مناسبةً نحدِّدها وفقًا لها، وهذا ما فعله فريجه.

## ما الأعدادُ الطبيعية؟

إذا كنا بصدد تعريف الأعداد الطبيعية (٠، ١، ٢، ٣، إلى آخره) بأنها فئات، وتُفهَم على أنها موضوعاتٌ منطقية، فسيكون علينا إيجاد مفاهيم منطقية مناسبة. ثَمَّة مفهومان من مفاهيم المنطق الأكثر أهمية، وهما مفهوما تطابق الهُوية والنفي. دعونا نتناول مفهوم الهُوية، أو بتعبيرٍ أدق، مفهوم التطابق مع الذات. كلُّ موضوع يكون متطابقًا مع ذاته، أو بعبارة أخرى، كلُّ موضوع يندرج تحت مفهوم «التطابق مع الذات». (قد يبدو ما قلناه غريبًا، بيدَ أنه صحيح تمامًا على ما يبدو). ومن ثَم، فإن الفئة المناظِرة تتضمن جميع الموضوعات كعناصر. والآن، دعونا نُضِف مفهوم النفي لتكوين مفهوم «عدم التطابق مع الذات». لا يوجد شيءٌ لا يكون متطابقًا مع ذاته. (إذا كان كلُّ موضوع متطابقًا مع ذاته، فلن يوجد موضوعٌ غير متطابق مع ذاته. ومجدَّدًا، قد يبدو ما قلناه غريبًا، ولكنه صحيح تمامًا على ما يبدو). ومن ثَم، فإن الفئة المناظِرة في هذه الحالة لا تتضمن أيَّ عناصر على الإطلاق. وهذا ما يُطلِق عليه علماءُ المنطق «الفئة الفارغة» (أو «المجموعة الخالية»)، وفي هذه الحالة، عُرِّفَت طبقًا للمفاهيم المنطقية فقط بأنها فئة الأشياء غير المتطابقة مع الذات.

وعليه، فإنَّ المقترَح البديهي هو تعريف العدد الطبيعي الأول، أي العدد صفر، بأنه عنصر في الفئة الفارغة. وهذا ما حدث في نظرية المجموعات الحديثة، وهو أبسط تعريف على الإطلاق. في واقع الأمر، يقدِّم فريجه تعريفًا أكثر تعقيدًا؛ إذ لا يعرِّف العدد صفرًا بانتمائه إلى الفئة الفارغة مباشرةً، بل بانتمائه إلى فئة الفئات التي تتماثل في عدد عناصرها مع الفئة الفارغة؛ ولكن، يمكننا أن نتجاهل هذا التعقيد حاليًّا. وللأغراض الراهنة، دعونا نتقبَّل أن هذا التعريف يُعرِّف لنا العدد الطبيعي الأول، العدد صفر، أنه جزءٌ من الفئة الفارغة. ومن ثَم، يمكننا صياغة المفهوم «متطابق مع الصفر» (أي مفهوم «متطابق مع الفئة الفارغة»). في هذه الحالة، تحتوي الفئة المناظِرة على عنصر واحد فقط، ألا وهو

الصفر (الفئة الفارغة نفسها)، بما أن هذا الموضوع فقط (أي الصفر) متطابق مع الصفر. تختلف هذه الفئة (فئة الأشياء المتطابقة مع الصفر) عن العنصر الوحيد الذي تحتويه (أي الصفر، أو الفئة الفارغة)؛ ذلك أن الفئة الأولى تحتوي على عنصر واحد، والفئة الثانية لا تحتوي على أي عناصر؛ ومن ثَم، يمكننا تعريف العدد ١ بهذه الفئة (فئة الأشياء المتماثلة مع الصفر). أصبح لدينا الآن موضوعان، وعليه يمكننا صياغة المفهوم «متماثل مع صفر أو ١» (باستخدام مفهوم منطقي إضافي، وهو «الفصل المنطقي» في هذه الحالة). وهذا يعطينا فئةً مناظِرة يمكن تعريفها باستخدام العدد ٢، وهكذا. إذَن، بدءًا بالفئة الفارغة وباستخدام المفاهيم المنطقية فقط، يمكننا تعريف جميع الأعداد الطبيعية.

## هل يمكن أن توجد مجموعة تتضمن جميع الموضوعات؟

يمنحنا التطرق إلى فكرة الفئة — أو المجموعة أو امتداد المفهوم — نهجًا جديدًا في تناول السؤال الأصلي: كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم؟ إذا كان لهذا السؤال إجابة، فهل يجب أن تكون ثَمَّة مجموعة تتضمن كلَّ الأشياء؟ دعونا نتجاهل المفاهيم ونركِّز على الموضوعات، بما في ذلك الموضوعات المنطقية مثل الفئات أو المجموعات. ودعونا أيضًا نحوِّل حديثنا هنا إلى «المجموعات» بدلًا من «الفئات». (لأغلب الأغراض، قد تعتقد أن المصطلحَين مترادفان. إلا أن واضعي نظرية المجموعات ميَّزوا بين المجموعات والفئات، ولكننا سنتجاهل هذا حاليًّا. وسوف نستخدم كلمة «مجموعة» مع ما نحن بصدد مناقشته الآن). هل توجد مجموعة تتضمن كلَّ الموضوعات؟ من الجلي أنه إذا كانت المجموعات نفسها موضوعات، فستتضمن هذه المجموعة نفسها، ولكن، هل ثَمَّة مشكلة في ذلك؟ للإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نتعرف على فكرة «المجموعة الجزئية»، وأن نفهم العلاقة بين المجموعة ومجموعاتها الجزئية.

دعونا نتناول مجموعة مكوَّنة من موضوعَين، والتي يمكننا أن نكتبها على الصورة $\{a, b\}$، يشير القوسان المعقوفان إلى أن لدينا مجموعة، ويشير الحرفان $a$ و$b$ إلى عنصرَي هذه المجموعة. كم مجموعة جزئية في هذه المجموعة؟ جرى العُرف أن كلًّا من المجموعة الخالية — تُكتَب على الصورة $\varnothing$ — والمجموعة نفسها، وهي في هذه الحالة $\{a, b\}$، يُعَدَّان مجموعة جزئية لأي مجموعة. ويعني هذا أن الإجابة هي أربعُ مجموعاتٍ جزئية: $\varnothing$، $\{a\}$، $\{b\}$، $\{a, b\}$. (يمكنك أن تعتبر المجموعة الجزئية تمثِّل اختيارًا من المجموعة. دعونا نفترض أنه قُدِّمَت إليك كعكتان. يمكنك أن تتناول إحداهما أو الأخرى

(ولكن ليس كلتَيهما، من باب التهذيب): هذان خياران محتمَلان. ويمكنك أيضًا ألا تتناول أيًّا منهما (إذا كنت تتبع حميةً غذائية) أو تتناول كلتَيهما (إذا كنت جائعًا للغاية). وعليه، توجد أربعةُ خياراتٍ محتمَلة إجمالًا).

وبالمثل، المجموعة التي تتضمن ثلاثة موضوعات، $\{a, b, c\}$، لها ثماني مجموعاتٍ جزئية: $\varnothing$، $\{a\}$، $\{b\}$، $\{c\}$، $\{a, b\}$، $\{a, c\}$، $\{b, c\}$، $\{a, b, c\}$. الفكرة بوجه عام أن المجموعة التي تتضمن العدد $n$ من العناصر لها العدد $2^n$ من المجموعات الجزئية. ولكن، دائمًا ما يكون العدد $2^n$ أكبر من العدد $n$، وهو ما يعني أنه دائمًا ما يكون هناك عدد من المجموعات الجزئية أكبر من عدد عناصر المجموعة. (كلُّ عنصر بمفرده يُكوِّن مجموعةً جزئية، ويمكن تكوين المزيد من المجموعات الجزئية باستخدام التوافيق). والآن، دعونا نتناول المجموعة التي تتضمن كلَّ الموضوعات؛ أي المجموعة التي تتألف عناصرها من جميع الموضوعات في العالم. إذا كانت المجموعات، بما فيها المجموعات الجزئية، هي نفسها موضوعات، فسيتبيَّن أن ثَمَّة عددًا من موضوعات (أي مجموعات جزئية) أكبر من عدد موضوعات (أي عناصر). إذَن، بدءًا بالمجموعة المؤلَّفة من جميع الموضوعات، يبدو أنه يمكننا إنشاء مجموعة أكبر، المجموعة المؤلَّفة من جميع مجموعاتها الجزئية، والتي تُسمَّى «مجموعة القوى». ولأن ثَمَّة تناقضًا (لا يمكن أن يكون عدد الموضوعات أكبر من عدد موضوعات المجموعة)، فلا يمكن أن توجد مجموعة تتضمن كلَّ الموضوعات. يُسمَّى هذا النوع من الحجة «البرهان بنقض الفَرض»: إذا كان من الممكن استنتاج تناقض من فرضية ما، فهذا يعطينا مسوِّغًا لرفض الفرضية.

ومن ثَم، توفَّرت لنا طريقة أخرى للتصريح بأن ثَمة خطأً في السؤال «كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم؟». حتى وإن كنا نعني بكلمة «أشياء» الموضوعات (بالمعني المناقِض للمفاهيم)، فيبدو أننا لن نتمكَّن من الإجابة عن هذا السؤال، لا سيَّما إذا كانت المجموعات نفسها موضوعات. وبمجرد أن نجمع جميع الموضوعات معًا (في مجموعة) لعَدِّها، يمكننا أن نُنشئ المزيدَ من الموضوعات (من خلال أن نحدِّد المجموعة الجزئية من المجموعة). وثَمَّة إجابة واحدة على ذلك، بلا شك، وهي رفض فرضية أن المجموعات عبارة عن موضوعات. سنعود إلى ذلك مجدَّدًا في الفصل الثاني. ولكن، إذا رفضنا هذه الفرضية، فهل يجوز أن نكوِّن مجموعة تتضمن جميع الموضوعات (أي جمع كلِّ الموضوعات معًا في مجموعة واحدة)؟ إذا كانت الإجابة بنعم، فهل يمكننا أن نجيب عن السؤال المتعلق بعدد الموضوعات في العالم؟ ألا يمكننا عَدُّها فحسب؟ ولكن، ما الذي يتطلبه ذلك؟ كيف نعدُّها؟

ماذا لو كانت المجموعة ضخمة لدرجة أننا لن نتمكن عمليًّا من عدِّ جميع عناصرها؟ ماذا لو كانت ضخمة لدرجة أننا قد نموت مثلًا قبل أن نُكمل عدَّ عناصرها؟

## اللانهائية

بوصولنا إلى هذه المرحلة، قد يبدو أن الإجابة عن السؤال «كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم؟» أصبحت بديهية. ولكن، ألم نفوِّت الإجابة البديهية منذ البداية؟ ألم يكن بإمكاننا أن نقول «إلى ما لا نهاية» أو «عدد لا نهائي»؟ من منطلَق أن ثَمَّة عددًا كبيرًا جدًّا من طرق التفكير في الأشياء (باستخدام المفاهيم)، ألا تُعَدُّ هذه هي الإجابة الوحيدة المحتمَلة؟ إذا كان يمكن عدُّ شيءٍ واحد (كما رأينا سابقًا) على أنه كتاب واحد، أو ١٥٠ صفحة، أو ٣٨ ألف كلمة، أو حتى عدد أكبر من الذرات، أفلا يجدر بنا أن نقول إن ثَمَّة عددًا «لا نهائيًّا» من الأشياء وننتهي من الأمر برُمَّته؟

يُساء استخدام كلمة «لا نهائية» طوال الوقت. فبوصفها إجابة عن الأسئلة المتعلقة بالعدد، يمكنها أن توفِّر طريقةً سريعة لـ «تفادي» إجابتها، مثلما هو الحال بأن تجيب بعبارة «في مكان آخر» عن سؤال «أين كنت قبل أن تحمل بي والدتي؟». تساعد هذه الإجابات فقط في تفادي الإحراج الناتج عن عدم معرفتنا بالكيفية الصحيحة للإجابة عن مثل هذا السؤال. لا شكَّ أن كلمة «لا نهائية» تُستخدم أحيانًا بمعنى «كبير جدًّا»؛ كبير لدرجة أن المرء لا يمكنه فعليًّا أن يعد الأشياء المتعلقة به. ويمكننا أن نُطلِق على هذا المعنى الفضفاض للكلمة. ولكن، للكلمة معنًى آخر أكثر تحديدًا قد يعني به المرءُ أن ثَمَّة عددًا «لا نهائيًّا» من الأشياء.

دعونا نتناول مجموعة الأعداد الطبيعية الآتية: {١، ٢، ٣، ٤، ٥، …}. في هذه المجموعة، يمكننا القول إن ثَمَّة عددًا «لا نهائيًّا» من هذه الأعداد. فيمكن مدُّ هذه المتسلسلة من الأعداد الطبيعية إلى ما لا نهاية؛ بالنسبة إلى أي عدد في هذه المتسلسلة، يمكن الحصول على العدد التالي بإضافة العدد واحد، العملية التي يمكن تَكرارها إلى ما لا نهاية. من شأن هذه العملية أن توفِّر لنا نموذجًا محدَّدًا لاستخدام مصطلح «ما لا نهاية» بمعناه المُحدَّد. يتماثل قولنا إن مجموعةً تتألف من عدد لا نهائي من العناصر مع قولنا إن المجموعة تتألف من عدد عناصر مُماثِل لعدد عناصر مجموعة الأعداد الطبيعية.

ولكن، كيف يمكننا أن نحكم على تماثُل الأعداد؛ أي على اشتمال مجموعتَين على العدد نفسه من العناصر؟ في حالة المجموعات المنتهية الصغيرة نسبيًّا، يمكننا أن نعُدَّ عناصر كلٍّ

منها ونرى إذا ما كنا سنحصل على الناتج نفسه. أما في حالة المجموعات الكبيرة نسبيًّا، سواءٌ كانت نهائية أو لا نهائية، فلن يمكننا عدُّ عناصرها. كيف يمكننا المقارنة بينها إذَن؟ دعونا نتناول ما أصبح يُطلَق عليه حاليًّا «مفارقة جاليليو» (مربع ١). ما الإجابة التي ستجيب بها؟

**مربع ١: مفارقة جاليليو**

قارن بين المجموعتَين الآتيتَين، مجموعة الأعداد الطبيعية ومجموعة الأعداد المربعة:

{٠، ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ...}

{٠، ١، ٤، ٩، ١٦، ٢٥، ...}

أيُّ المجموعتَين أكبر، أم إنهما متساويتان في عدد العناصر؟ من ناحية، يبدو أن المجموعة الأولى أكبر؛ لأنها تتألف من جميع الأعداد الموجودة في المجموعة الثانية ويزيد. ومن ناحية أخرى، لكل عنصر من عناصر المجموعة الأولى عنصرٌ مُناظِر في المجموعة الثانية، والعكس صحيح، فهل من المؤكَّد إذَن أن المجموعتَين تتألفان من العدد نفسه من العناصر؟

يبدو أنَّ حدسنا حِيالَ ما سنقوله عن ذلك سيتضارب. ما يحدث في هذه الحالة هو أن لدينا معيارين لتماثُل العدد ينهاران في حالة المجموعات غير المنتهية. في أحد المعيارين، تكون المجموعتان متساويتَين في عدد العناصر إذا لم تكن أيٌّ منهما أكبر من الأخرى، وتعني عبارة «أكبر من» أن المجموعة دائمًا ما تكون أكبر من أيٍّ من مجموعاتها الجزئية الفعلية (كلمة «الفعلية» تستثني الحالة التي تكون فيها المجموعة الجزئية هي المجموعة نفسها). وفي المعيار الآخر، تكون المجموعتان متساويتَين في عدد العناصر إذا كان ثَمَّة ترابُط أحادي (واحد إلى واحد) بين كل عنصر وآخر من عناصرها. في حالة المجموعات المنتهية، يُعطي هذان المعياران النتيجةَ نفسها. دعونا نتناول، على سبيل المثال، مجموعة الأعداد الطبيعية حتى العدد ٢٥ (متضمِّنًا إياه) ومجموعة الأعداد المربعة حتى العدد ٢٥ (متضمِّنًا إياه). من الجلي أن المجموعة الأولى أكبر من المجموعة الثانية؛ فالمجموعة الثانية مجموعةٌ جزئية فعلية من المجموعة الأولى. ولا يمكن أن تكون علاقة الترابط بين المجموعتَين واحدًا إلى واحد. إذَن، المجموعتان لا تشتملان على العدد نفسه من العناصر.

أما في حالة المجموعات غير المنتهية، فإنَّ كلا المعيارَين ينهار. مجموعة الأعداد المربعة هي مجموعةٌ جزئية فعلية من مجموعة الأعداد الطبيعية، إلا أنه يمكن أن توجد علاقة

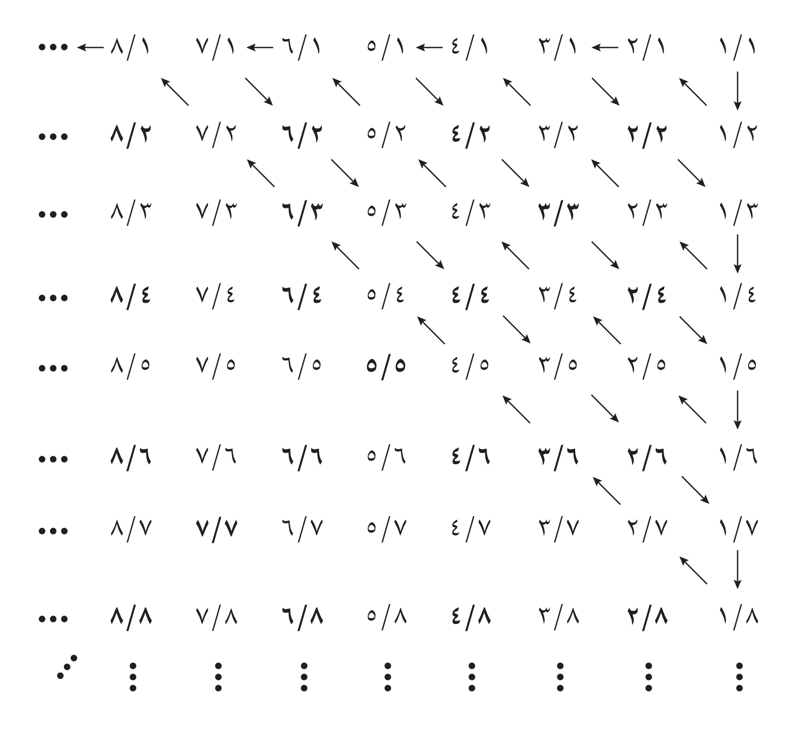
ترابُط واحد إلى واحد بين عناصر المجموعتَين. ومن ثَم، علينا أن نقرِّر أيًّا من المعيارَين هو المعيار الرئيسي. وإذا قرَّرنا أنه المعيار الأول، فسيتبع ذلك على الفور أن المجموعات غير المنتهية لها كثير من الأحجام المختلفة. ولكن، كيف يمكننا بالضبط ترتيبها طبقًا للحجم؟ يبدو أنه من الأسهل كثيرًا استخدام المعيار الثاني. من وجهة النظر هذه، نجد أن المجموعتَين اللتين تناولناهما للتوِّ تتألفان من العدد نفسه من العناصر؛ لأن هذه العناصر يمكن أن يوجد بينها ترابط أحادي.

إذا استخدمنا المعيار الثاني، فسيبدو أنه يمنحنا إجابة محتمَلة عن السؤال الخاص بعدد الأشياء في العالم. ثَمَّة عددٌ «لا نهائي» من الأشياء في العالم، وهذا يعني وجود عدد من الأشياء مساوٍ لعدد الأعداد الطبيعية. ولكن، يُجيز هذا التصوُّر أن تكون مجموعة الأشياء إما «أكبر من» وإما «أصغر من» مجموعة الأعداد الطبيعية، وفقًا لمفهوم المعيار الأول. هل ازدَدْنا فهمًا إذَن؟

## ما بعد اللانهائية

تناولنا مجموعة الأعداد الطبيعية ووجدنا، ربما على العكس مما هو متوقَّع، أن عدد العناصر الذي تتألف منه هذه المجموعة مساوٍ لعدد عناصر مجموعة الأعداد المربعة، حتى إن كانت المجموعة الثانية «أصغر» وفقًا لأحد المعاني. ولكن، هل توجد مجموعات «أكبر» من مجموعة الأعداد الطبيعية، بمعنى أن توجد مجموعة تكون مجموعة الأعداد الطبيعية مجموعةً جزئية فعلية منها؟ الإجابة، بالطبع، هي نعم. أحد الأمثلة على هذه المجموعات هي مجموعة الأعداد النسبية الموجبة؛ أي مجموعة الأعداد على الصورة $p/q$، حيث $p$ و$q$ عددان طبيعيان (باستثناء أن $q = 0$). لا تشمل هذه المجموعة جميع الأعداد الطبيعية فحسب، بل تشمل أيضًا جميع الأعداد النسبية الموجبة، مثل ١ / ٢ و١ ١⁄٤ و ٢ ٣⁄٤ وما إلى ذلك. وعليه، من الجلي أنها «أكبر». وبالطبع، قد تبدو هذه المجموعة أكبر إلى «ما لا نهاية»؛ وذلك لأنه يوجد بين أي عددَين طبيعيين عددٌ لا نهائي من الكسور، ويتكرر ذلك لعدد لا نهائي من المرَّات. وعليه، قد نعتقد أنَّ لدينا في هذه الحالة لا مُتناهيًا × لا مُتناهٍ.

ومع ذلك، يمكن إثبات أن مجموعة الأعداد الطبيعية ومجموعة الأعداد النسبية الموجبة تتألفان فعليًّا من العدد نفسه من العناصر؛ بمعنى أنه توجد بينها علاقة ترابط أحادي. وتوضيحًا لذلك، دعونا نمثِّل الأعداد النسبية الموجبة في جدول (شكل ١-١).



شكل ١-١: تحديد علاقة الترابط بين الأعداد الطبيعية والأعداد النسبية.

بافتراض أن هذا الجدول يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية، كما تشير علامات الحذف، فمن الجلي أن جميع الأعداد النسبية الموجبة يمكن تمثيلها بهذه الطريقة. ومما لا شك فيه أنه باتباع هذه الطريقة يُمثَّل كلُّ عدد نِسبي أكثر من مرة؛ ذلك أن ٢ / ٢ يكافئ ١ / ١. على سبيل المثال. جميع التكرارات اللاحقة للأعداد النسبية مكتوبة بخطٍّ عريض في شكل ١-١.

والآن، لعلنا نذكر أن أيَّ مجموعتين ستتألفان من العدد نفسه من العناصر (طبقًا للمعيار المُفضَّل) إذا كان بين عناصر كلِّ مجموعة علاقةُ ترابط أحادي. وعليه، تخيَّل قراءة الجدول في شكل ١-١ طبقًا لاتجاه الأسهم، والعدَّ بالطريقة المعتادة: ١، ٢، ٣، ٤، ٥، وهكذا. إذا تجاهلنا جميع الأعداد المائلة، فسيُتاح لنا تحديد علاقة الترابط بين جميع الأعداد النسبية الموجبة والأعداد الطبيعية. إذَن، المجموعتان تشتملان حقًّا على العدد نفسه من العناصر. إنه لأمرٌ رائع أن يكون عدد الأعداد النسبية مساويًا لعدد الأعداد الطبيعية.

والآن، دعونا نتناول مجموعة الأعداد الحقيقية. تشمل هذه المجموعة كلًّا من الأعداد النسبية والأعداد غير النسبية. والأعداد غير النسبية هي الأعداد التي لا يمكن التعبير عنها في صورة كسور، مثل $\sqrt{٢}$ ، $\sqrt{٣}$ ، $\pi$. هل تتألف مجموعة الأعداد الحقيقية من العدد نفسه من العناصر مثل مجموعة الأعداد الطبيعية؟ بوصولك إلى هذه المرحلة قد لا تكون لديك أدنى فكرة عما عليك قوله: يبدو أن «الحدس» الذي لديك حيالَ هذه الأمور قد أثبت بالفعل أنه غير موثوق. فهذه المجموعة أكبر بكثير بكل تأكيد، ولكن ينطبق الحال نفسه على مجموعة الأعداد النسبية.

في الواقع، يمكن إثبات أن مجموعة الأعداد الحقيقية أكبر «فعليًّا» من مجموعة الأعداد الطبيعية، حتى في ضوء معيار الترابط الأحادي. ولتوضيح ذلك، دعونا نضع فرضية أن المجموعتَين «يمكن» أن تكون بينهما علاقة ترابط، ونرى إذا ما أمكنَّا استخراج تناقض من هذه الفرضية. تخيَّل أيضًا أن الأعداد الحقيقية مُعبَّر عنها بالترميز العَشري. ولا تهمُّ كيفية ترتيب الأعداد الحقيقية طالما ضمَمْنا إلى كل عدد طبيعي عددًا حقيقيًّا مختلفًا. وعليه، تخيَّل أن المجموعتَين يمكن تكوين علاقة ترابط بينهما كالآتي:

| | |
|---|---|
| ١ | ١,٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ ... |
| ٢ | ١,٣٣٣٣٣٣٣٣٣٣ ... |
| ٣ | ٣,١٤١٥٩٢٦٥٣ ... |
| ٤ | ٩,٦٩٨٥٠٢١٩٣ ... |
| ٥ | ٢,٧١٨٢٨١٨٢٨ ... |
| ٦ | ٧,٤٢٨٥٧١٤٢٩ ... |
| ... | ... |

إذا كانت الفرضية صحيحة، فإن كلَّ عدد حقيقي لا بد أن يكون ممثَّلًا في هذا الجدول، وهو ما يعني أنه سيمتد بالفعل إلى ما لا نهاية. ولكن، ليس من السهل أن نُكوِّن عددًا حقيقيًّا «ليس» مُدرَجًا في العمود الثاني. وثَمَّة طريقة لتحقيق ذلك، وهي أن

نأخذ الرقم الأول في الصف الأول ونضيف إليه واحدًا (١ ← ٢)، والرقم الثاني في الصف الثاني ونضيف إليه واحدًا (٣ ← ٤)، والرقم الثالث في الصف الثالث ونضيف إليه واحدًا (٤ ← ٥)، إلى آخره، فنحصل في هذه الحالة على العدد ...٢٫٤٥٩٣٨ ومن الواضح أن هذا العدد يختلف عن جميع الأعداد في هذه القائمة ولو بمنزلة عشرية واحدة على الأقل. ويمكننا أن نفكِّر في هذا العدد على أننا حصلنا عليه عن طريق رسم خط «قطري» عبر العمود الثاني من الجدول، ويبدو أن ثَمَّة عددًا لا نهائيًّا من هذه الخطوط القطرية التي يمكن رسمها، وكلٌّ منها يمكن أن يُنتج عددًا حقيقيًّا ليس مُدرَجًا في القائمة. وعليه، فإن الفرضية التي تقول إن مجموعة الأعداد الحقيقية يمكن أن تكون لها علاقة ترابط أحادي مع مجموعة الأعداد الطبيعية فرضيةٌ كاذبة؛ ذلك أن عدد الأعداد الحقيقية «أكبر» من عدد الأعداد الطبيعية. وثَمَّة طريقة أخرى للتعبير عن ذلك، وهي أن نقول إن الأعداد الحقيقية «غير قابلة للعَد»، أو بعبارة أخرى، لا يمكن عدُّها.

لا يقل هذا البرهان روعةً عن سابقه. يُطلَق على هذا البرهان حاليًّا اسم حجة كانتور القطرية، تيمنًا بعالِم الرياضيات الألماني جورج كانتور (١٨٤٥–١٩١٨)، الذي طرحها للمرة الأولى عام ١٨٩١. إن نتيجة هذا البرهان رائعة حقًّا؛ يوجد فعلًا أكثر من حجم واحد للانهائية. وأطلقَ كانتور على هذه «اللانهائيات» مصطلح «الأعداد فوق المنتهية». سُمِّي العدد فوق المنتهي الأول «ألِف–صفر» (ألِف هو الحرف الأول في الأبجدية العبرية)، ويُكتَب على النحو الآتي $\aleph_0$. هذا هو العدد الذي يجيب عن السؤال: كم يبلغ عدد الأعداد الطبيعية الموجودة في العالم؟ والعدد فوق المنتهي التالي هو «ألِف – واحد»، ويُكتَب على النحو الآتي $\aleph_1$. وهذا هو العدد الذي يجيب عن السؤال: كم يبلغ عدد الأعداد الحقيقية الموجودة في العالم؟

بدءًا بالعددَين $\aleph_1$ و$\aleph_0$، وضَّح كانتور كيف يمكن إنشاء متسلسلة كاملة من الأعداد فوق المنتهية، كلٌّ منها أكبر من سابقه. بدأنا بفكرة أن هناك «لا نهائية» واحدة فقط؛ وإذا كان كانتور محقًّا، فثَمَّة «عدد لا نهائي من اللانهائيات» — أو بتعبير أدق، عدد لا نهائي من نطاق العدد فوق المنتهي الأول $\aleph_0$. تتسم تفاصيل هذا الموضوع بمزيد من التعقيد؛ ولذا سننهي رحلة الفِكْر والتفكير عبر اللانهاية عند هذه النقطة. وخلاصة الأمر أنه من خلال السعي إلى توضيح مفهومنا المعتاد عن اللانهائية، يمكننا أن نصل إلى مفهوم أدق للعدد فوق المنتهي.

## كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم إذَن؟

اعتقدنا أنَّ لدينا إجابةً سهلة عن السؤال حول عدد الأشياء الموجودة في العالم، وهي اللانهائية. ولكننا اكتشفنا حاليًّا أن هذا المفهوم له كثير من المعاني. حتى وإن تجاهلنا معناه الفضفاض، فثَمَّة عدد لا نهائي من المعاني التي يمكننا تحديدها، بدايةً بالعدد فوق المنتهي الأول، $\aleph_0$، فصاعدًا. وعليه، أصبحنا لا نعلم حاليًّا ما ينبغي قوله للإجابة عن هذا السؤال. حتى لو كان هناك «عدد لا نهائي» من الأشياء، فهل هو العدد $\aleph_0$، أم العدد $\aleph_1$، أم عدد أكبر منهما؟ وإذا كانت اللانهائية هي العدد $\aleph_0$، فسيمكننا عدُّ هذه الأشياء، أما إذا كان عددًا أكبر، فلن يمكننا عدُّها. وإذا كانت الأعداد الطبيعية هي نفسها «أشياء»، فعلى أقل تقدير ثَمَّة عدد $\aleph_0$ من الأشياء، ولكن إذا كانت المجموعات «أشياء» أيضًا، فلن يكون ثَمَّة عدد أكبر بكثير من هذا العدد فحسب، بل إننا لن نكون على يقين من الإجابة التي نعطيها. لقد قطعنا شوطًا طويلًا للغاية ببلوغ هذه النقطة.

بدأنا بسؤال بسيط وانتهينا إلى بعض النتائج الجديرة بالملاحظة. ولكن، إجابةً عن هذا السؤال، لا يزال أمامنا شوطٌ طويل للتأكيد على أننا بحاجة ماسة إلى تحديد «نوع الأشياء» الذي نقصده بطرح هذا السؤال. إذا كنا نقصد الأعداد الطبيعية، فسيمكننا إعطاء إجابة قاطعة: $\aleph_0$. وإذا كنا نقصد الأعداد الحقيقية، فسيمكننا أيضًا إعطاء إجابة قاطعة (ولكن مختلفة): $\aleph_1$. وإذا كنا نعني نوعًا محددًا من الأشياء العادية المنتهية، مثل الكتب أو المقاعد أو الخلايا، فقد نضطر إلى عدها أو إيجاد طريقة ملائمة لحساب عددها أو تقديره. ولكن، لا يسمح السؤال البسيط «كم يبلغ عدد الأشياء الموجودة في العالم؟» بأن تكون له إجابة بسيطة من دون تحديد المفهوم أو المفاهيم ذات الصلة التي يمكننا أن نفكِّر في الأشياء باستخدامها.

ومثلما أشرنا في المقدمة، ما هذا السؤال سوى مثال واحد على الأسئلة الفلسفية النموذجية. قد لا يكون لمثل هذه الأسئلة إجابة مباشرة، ولكن خلال محاولة إجابتها أو إيضاح السبب وراء كونها مستعصية على الإجابة بطريقة مباشرة أو حتى سبب كونها «بلا معنًى»، علينا أن نُجري «تحليلًا» — ويعني هذا، أولًا وقبل كل شيء، تحديد معانيها المحتمَلة وتقديم مفاهيم جديدة لإسباغ مزيد من الدقة والتحديد على هذه المعاني، إذا استلزم الأمر. من السهل دائمًا أن نعطي إجاباتٍ بسيطةً على غرار «لا نهائية»، ولكن عندما نحلِّل مثل هذه المصطلحات، نجد عادةً أن المسائل أكثر تعقيدًا بكثير مما تبدو عليه للوهلة الأولى. وقد نُضطر إلى أن نستوضح مجموعة كبيرة من الأمور الأخرى، وقد نحتاج

إلى ابتكار مصطلحات جديدة، مثل «العدد فوق المنتهي»، $\aleph_0$، وما إلى ذلك، لكي نفعل ذلك. وهذا ما يجعل التحليل صعبًا، وفي الوقت نفسه ممتِعًا ومثمِرًا. ليس التحليل بمسألة بسيطة تتعلق بـ «الحل» أو «الفَصل». فالإبداع على مستوى المفاهيم مطلوبٌ لتقديم المفاهيم المناسبة، التي تفتح المجال أمام أنواع وإمكاناتٍ جديدة من التفكير.

إنَّ نوع التحليل الذي تناولناه بالشرح في هذا الفصل هو ما ألهَم، ولا يزال يُلهِم، تطوُّر الفلسفة «التحليلية». تناولنا في هذا الفصل مفاهيم على غرار «شيء»، و«موضوع»، و«مفهوم»، و«مجموعة»، و«عدد»، و«لا نهائية». إلا أن ثَمَّة مفاهيم أخرى مهمة مثل «الوجود»، و«المعنى»، و«الإدراك»، و«الفِكْر»، و«الإله»، و«الخير»، ناهيك عن مفهوم «التحليل» نفسه، الذي يتطلب توضيحه تحليلًا أيضًا. وسنتناول بعضًا من هذه المفاهيم في الفصول الآتية. وسنُلقي المزيد من الضوء على الإبداع على مستوى المفاهيم الذي يشكِّل جوهر التحليل المُثمِر.

الفصل الثاني

# كيف نتحدث عمَّا هو غير موجود؟

إذا أخبرتُك بأني فيلسوف، فكيف تفهم ما أقول؟ التفسير الأقرب إلى البديهة هو أنك تدرك ما تشير إليه كلمة «أنا» (عندما أستخدمها)، وتدرك معنى أن يكون المرء فيلسوفًا، وتفهم أني أزعم أن ماهية الفيلسوف تنطبق على شخصي. طبقًا للغة فريجه الاصطلاحية (كما ذكرنا في الفصل الأول)، تدرك أني أؤكِّد أن الموضوع، الذي يُمثِّله هنا ضمير المتكلم «أنا»، يندرج تحت المفهوم، الذي يُمثِّله هنا «الفيلسوف». وعلاوةً على ذلك، تعلم أنَّ زعمي صحيح إذا كنت بالفعل فيلسوفًا؛ أي إذا كنت أندرج بالفعل تحت مفهوم «الفيلسوف».

وإذا أخبرتُك بأن زوجتي فيلسوفة، فكيف تفهم ما أقول؟ إذا كنت تعرف زوجتي معرفةً شخصية، فسيكون التفسير مماثلًا لسابقه؛ تدرك أني أؤكِّد أن هذا الموضوع، وهو زوجتي، يندرج تحت مفهوم «الفيلسوف». ولكن، ماذا لو لم تكن تعرفها؟ في هذه الحالة، يبدو أننا سنحتاج إلى تفسير مختلف. قد يكون أحدُ الطُّروح أن تفهم أني أزعم أن لديَّ زوجة وأنها فيلسوفة. ولكي تحكم على صحة هذا الطَّرح، سيكون عليك أن تُثبِت صحة الزعمَين. ولكن، هل يجب أن تكون على معرفة بزوجتي حتى تفهم ما قلته (فهمًا صحيحًا)، أم يكفي أن تعلم أن لديَّ زوجة؟

وإذا أخبرتُك بأن ملك فرنسا فيلسوف، فكيف تفهم ما أقول؟ إذا كنت تعلم أن فرنسا لم تعد نظامًا ملَكيًّا، فقد يكون فهمُ ما أقول مُحيِّرًا، على الرغم من أن الكلمات نفسها منطقية. هل أستخدم الوصفَ المحدَّد «ملك فرنسا» بأسلوب غير مألوف، أم إن الأمر التبسَ عليَّ؟ وإذا كان يبدو عليَّ أني جادٌّ، أفلن تقول إن ما أقوله «كلام مُختلَق وغير صحيح»؟ وقد يكون الذهاب إلى هذا الافتراض مَثار حيرة أكبر؛ إذ قد يُفهَم من هذا الافتراض أن ملك فرنسا ليس فيلسوفًا، بل يعمل في مهنة أخرى.

وإذا أخبرتُك بأن بانجلوس فيلسوف، فكيف تفهم ما أقول؟ إذا كنت تعرف رواية «التفاؤل» لفولتير، فستُدرِك أن بانجلوس شخصية خيالية (بَيد أنها مستوحاة من فيلسوف حقيقي هو لايبنتس). ولكن، هل يكون زعمي صحيحًا لو أن بانجلوس كان فيلسوفًا بالفعل في هذه الرواية؟ دفعَ بعضُ الفلاسفة (مثل فريجه) بأنَّ القضايا المتعلقة بموضوعاتٍ تخيُّلية لا يمكن أن تكون صحيحة، بل يجدر اعتبارها بدلًا من ذلك ليست صحيحة وليست خطأً، ليست صدقًا وليست كذبًا. ولكن، مهما يكن ما يقوله المرء عن قيمة الصدق في القضايا التخيُّلية، يبدو أن ما عليك معرفته لفهم هذه القضايا يختلف عما عليك معرفته في الحالات الثلاث الأولى التي تناولناها. فلِكَي ندرك ما تعنيه كلمة «بانجلوس»، علينا أن نحدِّد العمل الأدبي الذي استُخدم فيه هذا الاسم.

تقترح هذه الحالات الأربع، التي تسوق أمثلةً بسيطة على زعم أن شخصًا ما فيلسوف، أنه لا يوجد تفسيرٌ عامٌّ مباشر لكيفية فهمنا حتى لمثل هذه القضايا البسيطة. ولطالما مثَّلَت هذه القضايا على وجه الخصوص، التي من المفترَض أن تشير إلى شيءٍ غير موجود سواءٌ كان مُتخيَّلًا أم لا، معضلةً على مدى تاريخ الفلسفة. إذا زعمتُ أنه يمكنني أن أرسم شكلًا عشرونيَّ الأوجُه، فثَمَّة شيءٌ أزعم أني قادر على رسمه؛ مُجسَّم هندسي له ٢٠ وجهًا (والذي يوجد منه العديد من الأنواع). ولكن، إذا زعمتُ أنْ لا أحدَ يمكنه رسم دائرة مربَّعة، ففي هذه الحالة لا أزعم أن ثَمَّة شيئًا لا يمكن لأحدٍ رسمُه؛ ذلك أنه لا يوجد شيء على هذه الشاكلة من الأساس. أم إني أزعم ذلك؟ هل يمكننا الإشارة إلى «الأشياء المستحيلة»؟ لا شكَّ في أن التحليل مطلوب في هذه الحالة لمساعدتنا في فهم ما يحدث حقيقةً عندما نتحدث عمَّا هو غير موجود.

### القضايا الوجودية

ماذا يعني الزعم بأن شيئًا ما موجود أو غير موجود؟ هل يشبه هذا الزعم بأن شخصًا ما فيلسوف؟ في الحالة الثانية، يعني هذا الزعم — طبقًا للُغة فريجه الاصطلاحية — أن موضوعًا معيَّنًا يندرج تحت مفهوم «فيلسوف» (من المستوى الأول). وعليه، هل زعم أن شيئًا ما موجود يعني الزعم بأن موضوعًا يندرج تحت مفهوم «موجود» (من المستوى الأول)؟ قد لا يبدو هذا صحيحًا: إذا كانت هذه المفاهيم تمثِّل صفات، فإن صفة الوجود تبدو مختلفة في نوعها عن صفة أن يكون المرء فيلسوفًا. وقد تظهر المعضِلة في أوضح صورها إذا تناولنا القضايا الوجودية المنفية، مثل القضية (الصادقة) بأن أحادي القرن

لا وجودَ له. ما الذي يعنيه قول إن شيئًا لا وجودَ له؟ ألَا يجب أن يكون لأحادي القرن وجودٌ بشكلٍ ما ليُقال أيُّ شيء عنه؟ اقترح بعضُ الفلاسفة أننا بحاجة إلى التفرقة بين «الوجود الفعلي» و«الوجود الضمني». ربما أحادي القرن لا وجودَ له (في العالَم الزماني المكاني الحقيقي)، ولكن، لا بد أن له وجودًا ضمنيًّا (في عالَم «مثالي» ما) حتى يتسنَّى لنا الحديث عنها.

يبدو الحديث عن «الوجود الضمني» حلًّا متسرِّعًا للمعضِلة التي تثيرها القضايا الوجودية المنفية، مثلما هو الحال عندما نجيب بقولنا «لا نهائية» عندما نُسأل عن عدد الأشياء في العالَم الذي طرحناه في الفصل الأول. ولكن، بناءً على ما قيل في هذا الفصل، فإننا نملك مقوماتِ حلٍّ هذه المعضِلة بطريقة أكثر إرضاءً. على وجه الخصوص، علينا أن نستحضر ما قاله فريجه عن أن القضايا العددية عبارة عن إفادات بشأن المفاهيم. ولا بد أن تُفهَم القضايا الوجودية من هذا المنطلَق نفسه. ولا شكَّ في أنها لا تتعدَّى كونها أحد أنواع القضايا العددية؛ فالقول بأن أحادي القرن لا وجود له يتماثل تمامًا مع القول بأنه لا توجد حالات لأحادي القرن، أو بعبارة أخرى، مفهوم «أحادي القرن» له عدد صفر من الحالات.

ذكرنا في الفصل الأول أنَّ فريجه هو مؤسِّس المنطق الحديث. وكان ابتكاره الرئيسي هو وضع ترميز لـ «العبارات المُكمِّمة» أو «مُحدِّدات الكَمِّية»، وهي العبارات التي تشير إلى «كَمٍّ» شيءٍ ما في العالَم. وأهمُّ عبارتَين من هذه العبارات هما: «كل العناصر $A$» و«بعض العناصر $A$»، اللتان تُستخدمان، على سبيل المثال، للإشارة إلى أن جميع الفلاسفة من البشر أو أن بعض الفلاسفة علماءُ منطق. يُرمَز إلى العبارة الأولى باستخدام ما يُسمَّى بالمُكمِّم العام، ويُكتَب على هيئة حرف A مقلوب رأسًا على عقب: $\forall$. ويُرمَز إلى العبارة الثانية باستخدام المُكمِّم الوجودي، ويُكتَب على هيئة حرف E معكوس: $\exists$. (لم يبتكر فريجه هذين الرمزَين تحديدًا، ولكنهما أصبحا يُستخدمان حاليًّا بدلًا من الترميز الأكثر تعقيدًا الذي كان قد وضعه. وإن لم تختلف الفكرة في نهاية الأمر.) سنتناول الرمز الأول في موضع لاحق في هذا الفصل. أما الرمز الثاني، فإنه في سياق ما نتحدث عنه الآن؛ إذ إنه ضروري في صياغة القضايا الوجودية.

في المنطق (الكَمِّي) الحديث، تُصاغ قضية أن أحادي القرن لا وجودَ له كالآتي:

$$\neg(\exists x)Ux$$

يمكن قراءة هذه الصيغة كالآتي: «لا يمكن القول بأن ثَمة متغيرًا ما $x$ بحيث يكون $x$ هو نفسه $U$»، حيث $\neg$ هي إشارة النفي، و$\exists x$ يمثِّل «أنَّ ثَمة متغيرًا ما $x$

(بحيث ...)» باستخدام المُكمِّم الوجودي، ويَختصر $Ux$ عبارة «$x$ هو نفسه $U$»، حيث يرمز $U$ إلى مفهوم «أحادي القرن». بتعبير أبسط، يمكن قراءة هذه الصيغة على أنها «لا يمكن القول بأن ثَمة بعضًا من أحاديي القرن». ما يهمُّنا في هذه الصيغة هو الفرق بين $Ux$ و$(\exists x)Ux$. ويرمز $Ux$ إلى حالة أن الموضوع $x$ يندرج ضمن المفهوم $U$ من المستوى الأول، ويرمز $(\exists x)Ux$ إلى حالة أن المفهوم $U$ (من المستوى الأول) يندرج تحت مفهوم «مُمثَّل» (من المستوى الثاني). وعندما نقول إن مفهومًا ما مُمثَّلًا، فهذا يعني أن ثَمة شيئًا (واحدًا على الأقل) يندرج تحته، ولكن هذه هي إحدى صفات المفهوم. ولا يعني ذلك الموضوع أو الموضوعات التي تندرج تحته، وهو ما يعنيه المرء منا فعليًّا عندما يقول، على سبيل المثال، إنه فيلسوف.

عندما نطرح زعمًا وجوديًّا، فإننا لا ننسب مفهومًا من المستوى الأول إلى موضوع ما، ولا ننسب مفهومًا من المستوى الثاني إلى مفهوم من المستوى الأول. ومن ثَم، لن يكون علينا أن نفترض أن أحادي القرن يجب أن يكون «موجودًا ضمنيًّا» لنقول أيَّ شيء عنه، حتى وإن كان ما نقوله هو أنه لا وجودَ له. عندما نقول إن أحادي القرن لا وجودَ له، فإننا لا نتحدث عن أحادي القرن، بل نتحدث عن «مفهوم» كونه أحادي القرن، ونقول إن هذا المفهوم غير مُمثَّل؛ أي ليست له حالات. قدَّم تحليل فريجه المنطقي، بعد ذلك، حلًّا جيدًا للمعضِلة التي أثارتها القضايا الوجودية المنفية. وعلى غرار القضايا العددية، تُعد القضايا الوجودية بوجه عام (سواءٌ كانت إثباتًا أو نفيًا) إفادات بشأن المفاهيم.

### هل الإله الكامل موجود؟

إنَّ أحد أشهر الحُجج في تاريخ الفلسفة هي الحجة الأنطولوجية المعروفة عن وجود الإله. (الأنطولوجيا هي دراسة الكينونة، وتُعنى بالأشياء، وأنواعها، ووجودها، وطرق وجودها). ويمكن التعبير عن هذه الحجة، في أبسط صورها، على النحو الآتي:

(١) يتصف الإله بجميع أنواع الكمال (أي كل صفات الكمال).
(٢) الوجود كمال.

---

إذَن: (٣) الإله موجود.

من الواضح أن هذه الحجة صحيحة: إذا كانت المقدِّمات صحيحة، فلا بد أن يكون الاستنتاج صحيحًا. ولكن، هل الحجة «سليمة» — بعبارة أخرى، هل للحجة مقدِّمات صحيحة بالإضافة إلى كونها صحيحة في ذاتها؟ كلُّ ما تقوله المقدمة الأولى هو أن الإله هو الكائن الأكمل على الإطلاق؛ الأمر الذي قد نعتقد أنه صحيح بطبيعة الحال. ولكن، ماذا عن المقدمة الثانية؟ أليس الوجود أكثر كمالًا من عدم الوجود؟ ربما كانت صفات على غرار الرحمة، والعِلم المُطلَق، والقدرة المُطلَقة تُعَدُّ كمالًا، ولكن، هل يُعَدُّ الوجود كمالًا؟

يبدو أن من التسرع اعتبارَ الحجة الأنطولوجية، كما هي معروضة هنا، سليمة. هل يمكننا حقيقةً الوصول إلى استنتاج أنطولوجي، بشأنِ ما هو موجود، مما يبدو أنه مجرد مزاعم تعريفية؟ ألسنا ندرج الوجود في تعريفنا للإله؟ باستخدام حُجة مماثلة، ألا يمكننا أن نُثبِت وجود الشيطان؟ وستبدو هذه الحجة كالآتي:

(٤) يتصف الشيطان بجميع الصفات المرعبة.

(٥) الوجود صفة مرعبة.

---

إذَن: (٦) الشيطان موجود.

الشيطان هو أكثر شيء مرعب موجود على الإطلاق، أليس كذلك؟ ولكن، من المؤكَّد أن شيطانًا موجودًا سيكون مَصدر رعب أكثر بكثير من شيطان غير موجود. فمَن عساه يخاف من شيطان غير موجود (شكل ٢-١)؟

من شأن هذا القياس التشبيهي أن يؤكِّد شكوك المرء في الحجة الأنطولوجية لوجود الإله. ولكن، إذا كان رأي فريجه بشأن القضايا الوجودية صحيحًا، فسيكون لدينا تشخيصًا مُنمَّقًا لموضع القصور في هذه الحجة: إنها تُعامِل الوجود على أنه صفة من المستوى الأول بينما يجدر اعتباره صفةً من المستوى الثاني. أو بتعبير أدق، يجدر فهمُ المزاعم الوجودية وفقًا لتمثيل المفاهيم. طبقًا لهذا الرأي، ما نعنيه بقولنا إنَّ الإله موجود هو أن مفهوم «الإله» مُمثَّل (بتفرُّد؛ أي على نحو وحيد من نوعه). يمكننا تعريف مفهوم الإله (من المستوى الأول) بأنه يتضمن مفاهيم أخرى (من المستوى الأول) على غرار أن يكون رحيمًا، ومُطلَقَ العِلم، ومُطلَقَ القدرة، إلا أن هذا لا يَكفُل لنا أن نقفز إلى أي استنتاجات فيما يتعلق بما إذا كان هذا المفهوم مُمثَّلًا. بعبارة أخرى، يمكننا قبول المقدمة (١) من الحجة، إلا أن المقدمة (٢) خطأ، إذا كنا نعني بـ «الكمال» صفةً من المستوى الأول. (أما إذا كنا نعني أيَّ شيءٍ آخر، فلن تصبح الحجة صحيحة).



شكل ٢-١: هل هذا هو الشيطان الأشد رعبًا؟

غنيٌّ عن القول إنه على مدى العقود قد تطوَّرت نُسَخ أكثر تعقيدًا من الحجة الأنطولوجية، ولا تزال هذه الحجة تثير الجدل حتى يومنا هذا. لن يمكننا أن نستوفي الحديث عن هذه الحجة في هذا الكتاب، فما يهمُّنا هو توضيح العمل الفلسفي الذي يمكن استخدامه في قبول تحليل فريجه للأعداد والقضايا الوجودية بوصفها إفادات بشأن المفاهيم، وأوجه الاختلاف بين المفاهيم من المستوى الأول والمستوى الثاني.

## التعريف ببرتراند راسل

برتراند راسل (١٨٧٢–١٩٧٠) أحدُ عمالقة الفِكْر في القرن العشرين. فلم يكن أحدَ مؤسِّسي الفلسفة التحليلية فحسب، بل كان ناشطًا سياسيًّا، وكتبَ عن كثير من القضايا الاجتماعية والأخلاقية. وُلد راسل في ويلز، ودرَس الرياضيات ثم الفلسفة في جامعة كامبريدج، حيث انتُخب بعد ذلك ليحصل على الزمالة عام ١٨٩٦ بفضلِ بحثٍ علمي أجراه عن أُسس علم الهندسة. بعدما انجذب في البداية إلى المثالية البريطانية، وهي التقليد الفلسفي الذي كان مهيمِنًا على بريطانيا في ذلك العصر، رفضَها بعد ذلك على أساس أنها لا يمكنها أن تُنصِف الرياضيات، ثم كرَّس نفسه، مثل فريجه، لإثبات أنَّ علم الحساب (والهندسة أيضًا في حالة راسل) يمكن إخضاعه إلى المنطق. عرضَ راسل آراءه حول المَنطِقانيَّة للمرة الأولى في كتابه «مبادئ الرياضيات»، الذي نُشر في ١٩٠٣، ورُوجعَت

هذه الآراء وقُدِّمَت تفسيراتٌ رسمية مفصَّلة لها في عمله الرئيسي الذي يحمل نفس عنوان كتابه السابق ولكن باللغة اللاتينية، وهو «برنسيبيا ماثيماتيكا»، والذي نُشر في ثلاثةِ مجلداتٍ بين عامَي ١٩١٠ و١٩١٣. ألَّف راسل هذا العمل بمشاركة أستاذه السابق في مادة الرياضيات بجامعة كامبريدج ألفرد نورث هوايتهد (١٨٦١–١٩٤٧)، والذي أصبح فيما بعدُ فيلسوفًا مهمًّا عن جدارة.

على غرار فريجه، عرَّف راسل الأعدادَ الطبيعية بأنها فئات مُستخدِمًا المفاهيم المنطقية فقط. ولكن، على النقيض من فريجه، توصَّل راسل إلى اعتقاد بأن الفئات يجب ألا تُعامَل على أنها موضوعات، سواءٌ كانت منطقية أم غير ذلك. ودفع، بدلًا من ذلك، بأنها «تخيُّلاتٌ منطقية». سنتناول، فيما تبقَّى من هذا الفصل، كيف توصَّلَ راسل إلى قناعة بصحة هذا الرأي، وكيف اعتقد أننا قادرون مع ذلك على التحدث عن هذه التخيُّلات. ترتكز إجابته في الأساس على نظرية الأوصاف التي وضعها، والتي قدَّمها للمرة الأولى في أطروحة تحت عنوان «عن التدليل» في ١٩٠٥، والتي تُعَدُّ منذ نشرها نموذجًا فكريًّا من نماذج التحليل. ولفهم ما استندَ إليه، علينا أن نعود إلى تعريف الأعداد كفئات.

## مفارقة راسل

في الفصل الأول، تناولنا المفارقة التي تنشأ عندما نأخذ مجموعة كلِّ الأشياء ونعتبر المجموعات الجزئية من هذه المجموعة أشياءَ: يمكننا أن نُنشئ مجموعةً أكبر، وهي مجموعة القوى. قادت هذه المفارقة راسل إلى اكتشاف مفارقة أخرى، والتي أصبحت تُسمَّى حاليًّا تيمنًا به «مفارقة راسل». صاغَ راسل نفسه هذه المفارقة وفقًا لـ «الفئات» بدلًا من «المجموعات»؛ ولذا، دعونا نتتبع مناقشته لها وفقًا لهذه المعطيات (مربع ٢).

**مربع ٢: مفارقة راسل**

دعونا نتناول فئة الخيول. هذه الفئة ليست في ذاتها حِصانًا، ومن ثَم، فإن الفئة ليست عنصرًا من نفسها. دعونا نتناول فئة اللاخيول. هذه الفئة ليست حِصانًا، ومن ثَم، فإن الفئة «عنصر» من نفسها. وعليه، فإن بعض الفئات تكون عناصر من نفسها والبعض الآخر لا يكون كذلك. والآن، دعونا نتناول الفئة التي تضم كلَّ الفئات التي ليست عناصر من نفسها. هل هذه الفئة عنصر من نفسها أم لا؟ إذا كانت كذلك، فبما أنها الفئة التي تحوي كلَّ الفئات التي ليست عناصر

من نفسها، فلن تصبح بالتبعية عنصرًا من نفسها. وإذا لم تكن كذلك، فبما أن هذه هي الصفة المحدِّدة للفئات التي تحويها، فإنها تصبح بالتبعية عنصرًا من نفسها. ومن هنا، ينشأ التناقض الظاهري.

لماذا قد يؤرِّقنا هذا التناقض؟ لمَ لا نُنكِر وجودَ أي فئة على غرار فئة الفئات التي ليست عناصر من نفسها، مثلما يُنكِر المرءُ أيَّ مجموعة على غرار مجموعة كل الأشياء؟ تكمُن المشكلة في أن الشرط المحدِّد لهذه الفئة يبدو منطقيًّا تمامًا. وإذا ما أجزنا مفاهيم الفئات وعناصر الفئات، فسيكون في مقدورنا أن نصوغ، بمسوِّغاتٍ مشروعة، مفهوم «كون بعض الفئات عناصر من نفسها» ومفهوم «عدم كون بعض الفئات عناصر من نفسها». يبدو أن المفهوم الأول يحدِّد هو نفسه فئة مشروعة: فئة الفئات التي تكون عناصر من نفسها. (هل هذه الفئة عنصرٌ من نفسها أم لا؟ إذا كانت كذلك، فإنها تصبح بالتبعية عنصرًا من نفسها، أما إن لم تكن كذلك، فلن تصبح بالتبعية عنصرًا من نفسها؛ وعليه، لا ينشأ تناقضٌ في هذه الحالة). وبالمثل، يحدِّد المفهوم الثاني أيضًا فئة مشروعة: فئة الفئات التي ليست عناصر من نفسها. ولكن، فكرة هذه الفئة هي التي تؤدي إلى حدوث تناقض.

في الفصل الأول، ذكرتُ مبدأ أنَّ كل مفهوم تندرج تحته فئةٌ من الأشياء. ويمكن لهذه الفئة أن تُوجَد حتى وإن كان المفهوم المحدِّد لها متناقضًا منطقيًّا (مثل ألا يكون المفهوم متطابقًا مع ذاته)، في هذه الحالة تكون الفئة هي الفئة الفارغة. ولكن، لا يمكن أن تكون فئة الفئات التي ليست عناصر من نفسها فئةً فارغةً؛ ذلك أنها تحتوي على عناصر؛ جميع الفئات التي ليست عناصر من نفسها (مثل فئة الخيول). في واقع الأمر، يبدو أننا نتعامل هنا مع مفهوم مُحدِّد جائز منطقيًّا، ولكن لا يمكن أن تكون الفئة المناظِرة له موجودة؛ لأنَّ لها صفات متناقضة منطقيًّا (أي أن تكون عنصرًا من نفسها وليست عنصرًا من نفسها في الآن عينه). وعليه، يبدو أن المبدأ الذي ينصُّ على أن كلَّ مفهوم تندرج تحته فئةٌ من الأشياء، خطأ. وتوضِّح مفارقة راسل أن ثَمَّة مثالًا مناقضًا واحدًا على أقل تقدير.

دعونا نقارن ما سبق بمفهوم الدائرة المربعة. لا يمكن أن يوجد «موضوع» يُسمى الدائرة المربعة؛ ذلك أنه لا يوجد شيءٌ يمكن أن يحمل صفات متناقضة. ولكن توجد بالفعل فئة مناظِرة لذلك، وهي في هذه الحالة الفئة الفارغة. ولكن، تختلف هذه عما لدينا في حالة مفارقة راسل. الفئة المتناقضة هي فئة الفئات التي ليست عناصر من نفسها، لا

يمكن أن يوجد موضوع تُمثِّله هذه الفئة. ولكن، إذا كان المبدأ المُحدِّد لهذه الفئة جائزًا منطقيًّا، فلا بد أن هذه الفئة موجودة، إذا كان المبدأ الذي ينصُّ على أن لكل مفهوم فئةً من الأشياء تندرج تحته صحيحًا. لدينا مثال على مصطلح يبدو ذا معنًى تمامًا — «فئة الفئات التي ليست عناصر من نفسها» — والذي يبدو واضحًا أنه يتعذر إدراجه ضمن فئة من الفئات.

بما أن كلًّا من فريجه وراسل أرادا تعريف الأعداد وفقًا للفئات (وبالطبع، فئات الفئات)، التي يتم تعريفها بمفاهيم جائزة منطقيًّا، فمن المحتمَل أن تكون مفارقة راسل هدَّامة. بعثَ راسل برسالة إلى فريجه في يونيو ١٩٠٢ يُخطِره بالتناقض الذي اكتشفه، وأدركَ فريجه على الفور مدى فداحته، وردَّ بأنه يهدِّد الأسس التي كان يأمل أن يضعها لعلم الحساب. بحلول الوقت عندما استلم فريجه رسالة راسل، كان المجلد الثاني من عمل فريجه الرئيسي، «القوانين الأساسية لعلم الحساب»، قيد الطباعة، وكان المجلد الأول منه قد نُشر في ١٨٩٣. في هذا العمل، حاول فريجه أن يوضِّح بصورةٍ رسميةٍ ما مهَّد له بصورةٍ غير متخصِّصة في كتابه تحت عنوان «أسس علم الحساب» في ١٨٨٤؛ الكتاب الذي شرحنا فِكرته الرئيسية (أن القضايا العددية عبارة عن إفادات بشأن المفاهيم) في الفصل الأول من هذا الكتاب. حاول فريجه أن يرد على مفارقة راسل في مُلحَق كتابه سريعًا ليُضيفه إلى المجلد الثاني من كتاب «القوانين الأساسية». إلا أنه سُرعانَ ما أدرك أن ردَّه ليس وافيًا، وانتهى به المطاف بالتخلي عن مشروعه المنطقاني، وكرَّس ما تبقَّى من حياته لتوضيح أفكاره المنطقية. إلا أن راسل لم يستسلم بسهولة، وكرَّس السنوات العشرة التالية من عمره لحل مشكلة التناقض الظاهري ومحاولة إثبات أن المشروع المنطقاني قابل للتنفيذ. وكما سنرى في الفصل الرابع، كانت مفارقة راسل هي ما جذبَ فيتجنشتاين إلى الفلسفة. ومن منطلَق الدور الرئيسي الذي لعبته مفارقة راسل في تطوُّر الفلسفة التحليلية، دعونا نُلقِ نظرةً أعمق على نشأتها والردود المتوفِّرة عليها.

## الرَدُّ على مفارقة راسل

تنشأ مفارقة راسل عند محاولة تكوين فئة ينطبق عليها مفهوم «عدم كون الفئة عنصرًا من نفسها». إذا كانت ثَمة فئةٌ مثل هذه، فسيكون علينا أن نسأل عمَّا إذا كانت هذه الفئة تندرج تحت مفهومها المُحدِّد أم لا. وإذا كانت كذلك، فلن تصبح بالتبعية عنصرًا من نفسها، أما إن لم تكن كذلك، فإنها تصبح بالتبعية عنصرًا من نفسها؛ ومن ثَم، ينشأ

التناقض. ذهبَ أحدُ الردود إلى إنكار وجود مثل هذه الفئة، إلا أنه ينتهك بذلك المبدأَ الذي ينصُّ على أنَّ لكل مفهوم فئةً من الأشياء تندرج تحته. وجاء ردٌّ آخر مستثنيًا حالة أن تندرج الفئة تحت مفهومها المُحدِّد.

كان هذا الردُّ الثاني في الأساس هو ردَّ فريجه. لا يمكن للفئات أن تندرج تحت مفاهيمها المحدِّدة. وينطوي هذا الرد على مشكلة أساسية واحدة، وهي أنه لا يضمن عدم ظهور المفارقات ذات الصلة بهذا الموضوع. والأهم من ذلك أنه عجز عن شرح «السبب» في أن الفئات لا يمكن أن تندرج تحت مفاهيمها المُحدِّدة. كما أن مجرد استثناء هذه الحالة بسبب ما تؤدي إليه من تناقض، يبدو ارتجالًا؛ لا يقدِّم هذا الرد أيَّ سببٍ مبدئي لهذا الاستثناء. ولا عجبَ في أن فريجه سُرعانَ ما تخلَّى عن مشروعه المنطقاني.

جاء ردُّ راسل أكثر حسمًا، وقدَّم تعليلًا فلسفيًّا منطقيًّا. طبقًا لتفسيره، يمكننا التحدث بطريقة مشروعة عن الفئات، ولكن يجدر اعتبارها «تخيُّلاتٍ منطقية» وليس موضوعات، بالمعنى الدقيق للكلمة. وعليه، لا يمكن أن تندرج فئةٌ تحت مفهومها المُحدِّد. فكلُّ مفهوم يحدِّد، بالطبع، فئةً، إلا أن هذه الفئة ليست بشيءٍ يمكن للمرء أن يسأل عمَّا إذا كان يندرج تحت مفهومه المُحدِّد أم لا. ومن ثَم، لا يمكن أن ينشأ التناقض الظاهري.

كان ردُّ راسل جزءًا من نظرية هدفت إلى تقديم تبرير فلسفي للحل الذي قدَّمه لمشكلة التناقض الظاهري. في هذه النظرية، المعروفة باسم نظرية الأنماط، يوجد «تسلسل هرمي» من الموضوعات والفئات. عند أبسط مستوًى، توجد موضوعاتٌ «واقعية» — موضوعات على غرار الكتب، والمقاعد، والخيول، وما إلى ذلك. وعند المستوى الذي يليه، توجد فئات من الموضوعات — على غرار فئة الخيول وفئة اللاخيول (التي تضم جميع هذه الموضوعات الواقعية، مثل الكتب والمقاعد، التي ليست خيولًا). ثم توجد فئاتٌ تضمُّ فئاتِ الموضوعات، وهكذا صعودًا في التسلسل الهرمي. تدور الفكرة الرئيسية حول أن شيئًا ما عند أي مستوًى معيَّن سيكون عنصرًا في فئةٍ من مستوًى أعلى. ومن شأن هذه الفكرة أن تنحِّي جانبًا أيَّ فئة تكون عنصرًا من نفسها؛ وعليه، فلا مجال لأي تناقضات.

تعرَّضنا بالفعل لفكرة التسلسل الهرمي عندما ناقشنا آراءَ فريجه في الفصل الأول؛ ثَمَّة مفاهيم من المستوى الأول، ومفاهيم من المستوى الثاني، وهَلُمَّ جرًّا. ما يقوله راسل هو أنه لا يوجد تسلسل هرمي من المفاهيم فحسب، بل يوجد أيضًا تسلسل هرمي من الموضوعات — الموضوعات الواقعية، وفئات الموضوعات (المستوى الأول)، وفئات فئاتِ الموضوعات (المستوى الثاني)، وهكذا. ويمكن أن تكون الفئات من المستوى الأول عناصر

في الفئات من المستوى الثاني، ولكن لا يمكن أن تكون عناصر في فئاتٍ أخرى من المستوى الأول، وهذا يماثل فكرة أن المفاهيم من المستوى الأول يمكن أن تندرج ضِمن مفاهيم من المستوى الثاني، ولكن لا يمكن أن تندرج ضمن مفاهيم أخرى من المستوى الأول. وعليه، فإن ما نُحِّي جانبًا ليس مجرد فئة تكون عنصرًا من نفسها (الأمر الذي أحدثَ التناقض)، بل أي فئة تكون عنصرًا من فئة ليست من مستوًى أعلى. ثم قدَّم راسل نظرية أكثر شمولًا اشتُقَّ منها حلٌّ لمشكلة التناقض الظاهري.

طبقًا لراسل، ثَمَّة «أنواع» مختلفة من الأشياء، وما يُقال عن أشياء من نوعٍ ما ليس بالضرورة أن يُقال عن أشياء من نوع آخر. وبالطبع، محاولة تحديد أنَّ فئةً، على سبيل المثال، تكون عنصرًا من نفسها أو لا تكون هي محاولةٌ مآلها إلى اللامعقول. سنتناول هذه الفكرة بمزيد من التفصيل في الفصل الرابع عندما نناقش أهميتها بالنسبة إلى فيتجنشتاين. أما الآن، فعلينا أن نستفيض أكثر في الحديث عن فكرة الفئات بوصفها تخيُّلاتٍ منطقية.

## هل يوجد ناسٌ عاديون؟

طبقًا لراسل، الموضوعات الواقعية الوحيدة هي تلك الموجودة عند قاعدة التسلسل الهرمي. والفئات عبارة عن «تخيُّلاتٍ منطقية». وإذا لم تكن الفئات موضوعاتٍ واقعية، فستختفي مشكلة أنْ يحمل أيٌّ منها صفات متناقضة. إلا أنَّ راسل، مثل فريجه، كان يريد أن يدلِّل على أنَّ الأعداد فئات. ولكن، إذا كانت الأعداد أيضًا تخيُّلاتٍ منطقية، أفلن يعني ذلك أن الأعداد لا وجودَ لها؟ لم يكن هذا رأي فريجه. فطبقًا لفريجه، يجب أن يكون للأعداد وجودٌ حتى يمكن تقديمُ إفاداتٍ صادقة عنها. ماذا يعني إذَن أن شيئًا ما عبارة عن «تخيُّل منطقي»؟ وكيف يمكننا مع ذلك تقديمُ إفاداتٍ صادقة عنه؟

دعونا نعُدْ إلى القضية البسيطة التي بدأنا بها هذا الفصل. أُخبرك بأن زوجتي لديها ثلاثة أطفال. في هذه الحالة، ستفهم ما أقول من خلال معرفتك بزوجتي (أو استيعابك زعمي بأن لديَّ زوجة)، ومعرفتك بمعنى أن يكون للمرء ثلاثة أطفال، وفهمك أني أزعم أن مفهوم كون للمرء ثلاثة أطفال ينطبق على زوجتي. سيكون تعبيري صادقًا إذا كانت لديَّ زوجة بالفعل ولديها ثلاثة أطفال. ولكن، دعونا نتناول الزعم الآتي:

(أ١) المرأة البريطانية العادية تنجب ١٫٩ طفل.

في هذه الحالة، لا يوجد شخصٌ اسمه المرأة البريطانية العادية، وإن وُجد، فلا يمكن أن ينجب ١٫٩ طفل! إذَن، ماذا فهمت من هذا الزعم، وما الذي يجعله صادقًا (أو كاذبًا، حسب الحالة)؟ يمكن التعبير عمَّا نعني كالآتي:

(أ٢) إجمالي عدد الأطفال الذين تنجبهم النساء البريطانيات مقسومًا على إجمالي عدد النساء البريطانيات يساوي ١٫٩.

يوضِّح لنا هذا ما يتعيَّن علينا معرفته للتأكد من صحة هذا الزعم أو خطئه. علينا أن نعرف عدد النساء البريطانيات، وكذلك عدد الأطفال لكلٍّ منهن. في هذه الحالة، علينا أن نعرف شيئًا عن «كل» امرأة بريطانية، ليس عن امرأةٍ واحدة فقط.

ومن ثَم، سيكون الزعم بأن المرأة البريطانية العادية تنجب ١٫٩ طفل زعمًا مُقنَّعًا يشمل جميع النساء البريطانيات. يقدِّم لنا الزعم (أ١) اختزالًا مفيدًا للزعم (أ٢)؛ الأمر الذي يسمح لنا بمقارنة الوضع نفسه بسهولة أكبر مع مختلف الدول، على سبيل المثال. يمكننا أن نصرِّح بمزاعم على غرار «في حين تنجب المرأة البريطانية العادية ١٫٩ طفل، تنجب المرأة الصينية العادية ١٫٥ طفل». وستكون «المرأة البريطانية العادية» و«المرأة الصينية العادية» «تخيُّلَين منطقيَّين». فلا توجد نساء بهذا الوصف، إلا أن المصطلح يقدِّم طريقةً سهلة للحديث عنهن، وهو ما يُمكِّننا من الإدلاء بإفاداتٍ صادقة بطريقة أبسط.

يمكن تحليل الحديث عن الفئات بطريقة مشابهة. وسيكفي مثالٌ واحد في هذه الحالة. دعونا نتناول القضية الآتية:

(جـ١) فئة الخيول فئةٌ جزئية من فئة الحيوانات.

هل علينا أن نفترض أنَّ مثلَ هذه الفئات «موجودة» لكي تكون هذه القضية صادقة؟ على الإطلاق، طبقًا لرأي راسل. يمكن الإدلاء عما قد «تعنيه» القضية (جـ١) حقيقةً كالآتي:

(جـ٢) أيُّ شيءٍ يندرج تحت مفهوم «حصان» يندرج بالتبعية تحت مفهوم «حيوان».

وهذا الزعم يتعلق بالمفاهيم وليس الفئات. في المنطق (الكَمِّي) الحديث، يُرمز لهذه القضية كالآتي:

(جـ٣) $(\forall x)(Hx \rightarrow Ax)$.

يمكن قراءة هذه الصيغة كالآتي: «لجميع حالات $x$، إذا كان $x$ حصانًا، فسيكون $x$ حيوانًا»، حيث يُقرأ $\forall x$ على أنه «لجميع حالات $x$»، باستخدام المُكمِّم العام، ويختصر $Hx$ القولَ «$x$ هي نفسها $H$»، حيث يرمز $H$ إلى مفهوم «حصان»، ويختصر $Ax$ القول «$x$ هي نفسها $A$»، حيث يرمز $A$ إلى مفهوم «حيوان»، ويُمثِّل السهم → عبارة «إذا كان ... فإنَّ ...». من شأن هذه الصيغة أن توضِّح أن القضية مَعنيَّة بالعلاقة بين مفهومَين: إذا مثَّل شيءٌ المفهومَ الأول، فسيُمثِّل أيضًا المفهوم الثاني. وما علينا إلا أن نفترض أن المفاهيم أيضًا «موجودة»، وليس الفئات فقط.

بناءً على الصلة الوثيقة بين الفئات والمفاهيم، كما ينصُّ مبدأ أنَّ لكلِّ مفهوم فئةً تتحدد بواسطته، فإن الحديث عن الفئات يمكن أن يتحول دائمًا إلى حديث عن المفاهيم المناظِرة لها. المفاهيم «تسبق أنطولوجيًّا» الفئات التي تحدِّدها، وفقًا لرأي الفلاسفة. وتلك هي الفكرة التي يقوم عليها زعم راسل بأن الفئات تخيُّلاتٌ منطقية — أو، كما يقول عنها أيضًا، «بنًى منطقية». «يُبنى» الحديثُ عن الفئات على الحديث عن المفاهيم، مثلما هو الحال مع الحديث عن «المرأة العادية» حيث يُبنى على الحديث عن المرأة الواقعية.

طبقًا لكلٍّ من فريجه وراسل، تُمثِّل القضية (جـ٢)، وصيغتها الأخرى (جـ٣)، أيضًا «المعنى الحقيقي» القضية الآتية الأكثر اعتياديةً:

(جـ٤) كلُّ الخيول حيوانات.

تُفهَم هذه القضية أيضًا على أنه إذا كان أيُّ شيء حصانًا، فسيكون بالتبعية حيوانًا، ومن الواضح أن هذه القضية تتعلق بالمفاهيم. تبدو القضايا (جـ١) و(جـ٢) و(جـ٣) و(جـ٤) جميعها وكأنها تقول الشيء نفسه، إلا أن (جـ٢) هي أكثر قضية توضِّح ما يجري، من الناحية المنطقية، في ظل وجود (جـ٣) كصيغة منطقية لها. وسوف نتطرق إلى مسألة «المعنى الحقيقي» لهذه القضايا بمزيد من التفصيل في الفصلَين الثالث والرابع. ولكن، قبل أن نمضي قُدمًا، علينا أن نتعرف على أشهر نظريات راسل؛ نظرية الأوصاف.

## نظرية الأوصاف

دعونا نعُدْ كَرَّةً أخرى إلى نوعية القضايا البسيطة التي بدأنا بها هذا الفصل. إذا أخبرتُك بأن برتراند فيلسوف، فستفهم ما أقول من خلال معرفتك بما يشير إليه الاسم «برتراند»،

ومستوعبًا مفهوم «فيلسوف»، ومدركًا أني أزعم أن هذا المفهوم ينطبق على برتراند. ولكن، دعونا نتناول القضية الآتية:

(ك١) ملك فرنسا فيلسوف.

(نقَّحتُ هنا أحدَ أمثلة راسل؛ فالمثال الأصلي كان «ملك فرنسا الحالي أصلع»). في هذه الحالة، ليس لدينا اسمٌ مثل «برتراند»، بل وصفٌ محدَّد، عبارة في صيغة المحمول $F$. كيف أفهم هذه القضية من منطلَق أن فرنسا لم تعُدْ نظامًا ملكيًّا ولا يوجد ملك يحكم فرنسا، بعبارة أخرى، هذا الوصف المُحدَّد «ملك فرنسا» لا يشير إلى شيء؟

ينبغي أن نعرف الآن الإجابة المتوقَّعة. ولا بد هنا من تحليل القضية لتوضيح أن «المضمون الحقيقي» للقضية هو إفادة حول المفاهيم. ووفقًا لراسل، يمكن التعبير عن «المعنى الحقيقي» للقضية (ك١) كالآتي:

(ك٢) لفرنسا ملكٌ واحد فقط، وملك فرنسا — أيًّا كان — فيلسوف.

ويمكننا اعتبار هذه القضية دمجًا بين ثلاث قضايا أبسط يتعلق كلٌّ منها بمفهوم «ملك فرنسا»:

(ك٢أ) لفرنسا ملكٌ واحد على أقل تقدير.
(ك٢ب) لفرنسا ملكٌ واحد على أقصى تقدير.
(ك٢جـ) ملك فرنسا، أيًّا كان، فيلسوف.

تؤكِّد القضية الأولى أن مفهوم «ملك فرنسا» مُمثَّل بحالات، وهو ما يمكن صياغته — حسب ما رأينا سابقًا — باستخدام المُكمِّم الوجودي في صورة: $(\exists x)Kx$، حيث يُمثِّل الرمز $K$ مفهوم «ملك فرنسا». أما فيما يخصُّ القضية الثالثة، أصبحنا الآن في موضع يؤهِّلنا لفهمها وصياغتها. هذه القضية تشبه القضية (جـ٤) السابقة، المتعلقة بأنَّ جميع الخيول حيوانات، والتي صِيغت في صورة القضية (جـ٣). ومن ثَم، يمكن صياغة القضية (ك٢جـ) على الصورة: $(\forall x)(Kx \rightarrow Px)$، حيث يُمثِّل الرمز $P$ مفهومَ «فيلسوف». أما القضية الثانية، فإنها أصعب إلى حدٍّ ما. فهي تؤكِّد أنَّ المفهوم «ملك فرنسا» ليس له إلا حالة واحدة. ويصوغ علماءُ المنطق هذه القضية كالآتي:

$$(\forall y)(\forall x)(Kx \,\&\, Ky \longrightarrow y = x).$$

ما تقوله هذه الصيغة حرفيًّا هو أنه لكل $x$ وكل $y$، إذا كان $x$ يُمثِّل ملك فرنسا، و$y$ يُمثِّل ملك فرنسا، فإن $y$ يطابق $x$. وهذا يؤدي إلى القول إنه لا يوجد، في الحقيقة، أكثر من شيءٍ واحد يُدْعى ملك فرنسا (يمكن ألا يكون موجودًا).

بجمع هذه الصيغ الثلاثة معًا وتبسيطها، نحصل على الصيغة الآتية للقضية (ك٢):

(ك٣) $(\exists x)(Kx \ \& \ (\forall y)(Ky \rightarrow y = x) \ \& \ Px)$.

يمكن أن تُقرأ هذه الصيغة على أنه «يوجد $x$ (واحد على أقل تقدير) بحيث يكون $x$ هو نفسه $K$، ولأي $y$ بحيث يكون $y$ هو نفسه $K$؛ إذَن، $y$ يطابق $x$، و$x$ يكون $P$». ويمكن قراءة هذا بإيجاز أكبر كالآتي:

(ك٤) يوجد $K$ واحد فقط، وهذا الشيء يكون $P$.

ولكي نفهم التعبير الأصلي (ك١)، يستلزم الأمر فقط أن نستوعب مفهومَي «ملك فرنسا» و«فيلسوف»، إلى جانب جميع المفاهيم المنطقية ذات الصلة، وهي في هذه الحالة المُكمِّمات الوجودية والعامة (المُمثَّلة باستخدام الرمزَين ∃ و∀)، وعلاقة الاقتران ( & )، والجملة الشرطية «إذا كان ... فإنَّ» (→)، والتطابق (=). ولسنا بحاجة إلى معرفة ما يعنيه مفهوم «ملك فرنسا»، بمعنى معرفة الشخص الذي تشير إليه العبارة. وبالطبع، طبقًا لراسل، هذه العبارة ليس لها أي معنًى، ولا سيَّما أنه لا يوجد ملك لفرنسا. ولكن هذا لا يمنع أن يكون للتعبير بأكمله معنًى، أو يمنعنا عن فهم القضية؛ لأنه لا يتحدث عن ملك فرنسا، بل عن مفهوم «ملك فرنسا». ومن ثَم، في تحليل راسل، قد يُعبَّر عما تعنيه القضية على نحوٍ أفضل كالآتي:

(ك٥) إنَّ مفهوم «ملك فرنسا» مُمثَّل على نحو متفرِّد، وأيُّ شيء يُمثِّل هذا المفهوم يُمثِّل أيضًا مفهوم «فيلسوف».

إذا لم يكن يوجد، في الحقيقة، ملك لفرنسا، فسيتَّضح أن القضية كاذبة (لأن المفهوم المُكوِّن لها (ك٢أ) كاذب: مفهوم «ملك فرنسا» غير ممثَّل على الإطلاق).

منذ طرحها للمرة الأولى في ١٩٠٥، قدَّمت نظريةُ الأوصاف التي وضعها راسل نموذجًا فكريًّا للتحليل ليستخدمه الفلاسفة التحليليون اللاحقون، وأُثيرَ حولها كثيرٌ من الجدل والخلاف. سنتناول هذا بمزيد من التفصيل في الفصول القادمة. كما أن ثَمَّة الكثير

ليُقال عن العوامل التي حفَّزته لوضعِها. كانت مسألة كيفية التحدث عن شيء غير موجود أحدَ هذه العوامل. ولكنها كانت أحدَ أهم العوامل على الإطلاق؛ ذلك أن حلَّها مكَّن راسل من إثبات أن الفئات تخيُّلاتٌ منطقية؛ ومن ثَم، نجح في حلِّ مشكلة التناقض الظاهري في المفارقة التي تحمل اسمه. أثبتت نظرية الأوصاف، كما يقول راسل، أنَّ وصفًا محدَّدًا من شأنه أن يسهم في إسباغ معنًى على جملة يبدو أنها بلا معنًى في ذاتها. فعبارات على غرار «ملك فرنسا» أو «فئة الموضوعات غير المتطابقة مع ذاتها» قد لا تحمل أيَّ معنًى، ولكن يمكننا مع ذلك الإدلاءُ بقضايا ذات معنًى (قضايا تحتمل الصدق أو الكذب) باستخدامها.

## كيف يمكننا إذَن أن نتحدث عن غير الموجود؟

يقتضي تحليلُ فريجه للقضايا الوجودية ونظريةُ راسل للأوصاف أن القضايا التي تشير في مضمونها إلى موضوعات غير موجودة يجب أن تُفهَم على أنها إفادات حول المفاهيم. على سبيل المثال، عندما نقول (صدقًا) إن أحادي القرن لا وجودَ له، يصبح «المعنى الحقيقي» الذي نقصده هو أن مفهوم «أحادي القرن» غير مُمثَّل، وبالزعم (كذبًا، طبقًا لراسل) أنَّ ملك فرنسا الحالي فيلسوف، فإن «المعنى الحقيقي» الذي نقصده هو أن مفهوم «ملك فرنسا» مُمثَّل بتفرُّد، وأن أيَّ شيء يندرج تحت هذا المفهوم يندرج أيضًا تحت مفهوم «فيلسوف». وعليه، يمكنني أن أتحدث عن غير الموجود باستخدام المفاهيم المناسبة.

طبقًا لراسل، الفئات — ومن ثَم، الأعداد — لا وجودَ لها؛ فهي تخيُّلاتٌ منطقية. ولكن، يمكننا أن نستوعب كيفية الحديث عنها من خلال تحليل القضايا التي تتحدث عنها تحليلًا صحيحًا، ثم «اختزالها» مجدَّدًا لتصبح إفاداتٍ حو المفاهيم. تفتح هذه الاستراتيجية المجالَ أمام وضع برنامج عام للتحليل، «يختزل» أكبر عدد ممكن من القضايا لتصبح أساسًا جوهريًّا مميَّزًا للقضايا. تقع هذه الاستراتيجية في صميم ما سُمِّي فيما بعدُ بمذهب «الذَّرِّية المنطقية»، الذي وضعه راسل بمشاركة فيتجنشتاين في أواخر العَقد الأول من القرن العشرين، كما سنرى في الفصل الرابع.

تحدَّثتُ على مدى هذا الفصل عن تحليل القضايا إلى «معناها الحقيقي»، وآثرتُ أن أضعَ عبارة «المعنى الحقيقي» بين علامتَي اقتباس للإشارة إلى أنها تستوجب مزيدًا من الشرح. يبدو أنه لن يمكننا فهم كيفية التحدث عما هو غير موجود إلا إذا تمكَّنَّا من تحويل القضايا التي تشير في مضمونها إلى ما هو غير موجود إلى قضايا توضِّح «المعنى الحقيقي» لها. وقد حانَ الوقت لتناول بعض القضايا التي أُثيرت حول «المعنى الحقيقي».

الفصل الثالث

# هل تفهم ما أعنيه؟

إذا افترضنا أنَّ عالِمًا بأصول الإنسان وصَل إلى الأرض قادمًا من الفضاء الخارجي، واستمع إلى حواراتنا، فربما يندهش من وتيرة سؤالنا للشخص الذي نتحدث إليه عما إذا كان يفهم ما نعنيه. إننا نستخدم كثيرًا من العبارات في اللغتَين المنطوقة والمكتوبة تعبِّر عن عدم اليقين من أننا قد عبَّرنا عن أنفسنا على النحو الصحيح، أو تعبِّر عن إقرارنا بأننا لم نفعل ذلك، أو تحاول أن تطمئننا طوال الوقت عما إذا كان الآخرون يفهمون ما نعنيه أم لا. هل تفهم ما أعنيه؟ توجد عباراتٌ أخرى بالإضافة إلى هذه العبارة، مثل «إنْ صحَّ التعبير»، و«إذا جاز القول»، و«بالمعنى التقريبي»، و«على سبيل التقريب الأولي»، و«بشكلٍ ما»، و«نوعًا ما»، و«بشكل أو آخر»، و«إلى آخره»، و«وما إلى ذلك»، و«كما تعلم»، و«كما لو». (ثَمَّة عبارات مماثلة في كثير من اللغات الأخرى؛ وعليه، فإن هذه الظاهرة ليست قاصرة على المتحدِّثين باللغة العربية). وعلى مستوًى أكثر تطورًا، نستخدم أيضًا مجموعة متنوعة من أساليب القياس، والمخطَّطات، والأمثلة، والأشكال التوضيحية، والاستعارات، والتشبيهات؛ في محاولة منا لتوضيح ما نقول. كما نستخدم مجموعة من التعبيرات في محاولة منا لوصف هذه العملية ونتيجتها المرجوَّة — «توجيه الرسالة»، و«فهم المغزى»، و«استيعاب الفكرة»، و«التقاط مَربَط الفَرَس»، و«بلوغ المَرام»، وغيرها من تعبيراتٍ أخرى.

منذ البدايات الأولى لنشأة الفلسفة (سواءٌ الغربية أو غير الغربية)، أدركَ الفلاسفة على وجه الخصوص قصورَ اللغة ومحدوديتها. إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم بشأنِ ما إذا كان هذا القصور يعكس قصورًا في الفِكْر، فيما يخصُّ ماهية تفسيره ومقتضياته، وفيما يخصُّ كيفية استجابتنا لذلك — باختصار، فيما يخصُّ ما يعنيه ذلك نفسه. خلال حواراتنا اليومية، قد نُسهب في الحديث دون إحكام ودقة، ولكن، مع الوقت، أو إذا أمعنَّا

التفكير بما يكفي في أمرٍ ما، أفلن نكون مُلزَمين، عاجلًا أو آجلًا، بإدراك الطريقة الملائمة للتعبير عن أنفسنا؟ كم مرةً فكَّرت في الرد المثالي على دعابة أو نقد وجَّهه إليك شخصٌ ما، ولكن، بعدما تكون قد أهدرتَ فرصة الرد؟ على أي حال، ألا نردِّد باستمرارٍ ما يقوله الآخرون لنا، سواءٌ لاستيضاح ما قالوا، أو لإخبار شخص آخر بما قالوا في وقتٍ لاحق؟ أليست هذه جميع الحالات التي تتضمن أفكارًا واضحة يلزم استيعابها، ومهمتنا ببساطةٍ أن نجد الصياغة المناسبة للتعبير عن مقصدنا؟

من ناحية أخرى، كم مرةً وجدتَ شخصًا آخر يعبِّر عن الفكرة التي كنت تجاهد لطرحها بطريقة أكثر تنميقًا وإحكامًا مما كنت ستفعل؟ كما أن لدينا العديد من التعبيرات الاصطلاحية، على غرار «أدركتُ عين الصواب» و«أصبتُ كبد الحقيقة»، للتعبير عن هذه التجرِبة العامة. أليست هذه الحالات لا يعلم فيها الآخرون ما أعنيه فحسب، بل يعلمون ما أعنيه «أفضل» مني؟ ولكن، ماذا يعني «ذلك»؟ هل يعني، مثلًا، أني لم أكن أعلم فعليًّا ما أعني في هذه الحالات؟ ولكن، إذا كنت قادرًا على إدراك أن شخصًا آخر قد عبَّر بدقة عمَّا أحاول قوله، أفلا يعني ذلك أني أعلم ما أعنيه؟ إذا لم أكن قد استوعبتُ بالفعل الفكرةَ بطريقةٍ ما، فكيف يمكنني أن أقول إن شخصًا آخر قد استوعبها؟ لا أقول، على سبيل المثال، «إنَّ الفكرة التي طرأت عليك للتو جيدة»، بل أقول «هذه هي الفكرة التي طرأت عليَّ بالضبط، وقد أحسنتَ التعبيرَ عنها!». عرضَ ألكسندر بوب هذه الفكرة، بأسلوبٍ شعري منمَّق وموجَز، في قصيدته «مقال في النقد» منذ ما يزيد على ٣٠٠ عام مضت حين قال:

البلاغةُ الحقَّة هي إلباسُ الطبيعةِ ثوبَ الجمال،
ما تتصوَّره العقولُ، ولا يُجاد التعبيرُ عنه باللسان؛
ما تُفحِمنا حقيقتُه فورَ رؤيتِه،
ويجعلنا نستحضرُ صورتَه من الأذهان.

مما لا شكَّ فيه أنه قد تُثار التساؤلات نفسها حول الجدل الفلسفي، ويبدو أنها قد تُثار بطريقة أوضح، كما يوضِّح نقاشنا في الفصلَين الأول والثاني. عندما أقول إنَّ ثَمَّة «عددًا لا نهائيًّا» من الأعداد المربعة، على سبيل المثال، هل أعرف حقًّا ما أعنيه؟ وإذا ما اقتنعتُ بأنَّ ثَمَّة عدد $\aleph_0$ من هذه الأعداد، فهل هذا ما أعنيه في الحقيقة؟ ماذا أعني عندما أقول إنَّ أحادي القرن لا وجودَ له؟ هل أعني أنَّ مفهوم المستوى الأول أن يكون الكائن

أحادي القرن يندرج ضمن مفهوم المستوى الثاني أن يكون الكائن غير مُمثَّل؟ في هذه الحالة، يبدو أنَّ ثَمَّة حُجة لقول إنَّ هذا ما أعنيه أقوى من حُجة مثال الأعداد المربعة. ولكن، في كلتا الحالتَين، مُنحتُ مصادر مفاهيمية جديدة للتعبير بصورة أدق عما كنت أعنيه — وإن لم يكن الحال على هذا المنوال، فربما للتعبير عمَّا كان «يجدر» بي أن أعنيه. وهذا تحديدًا ما يسعى التحليلُ الفلسفي إلى تحقيقه.

## التحليل التفسيري

ماذا يعني «التحليل»؟ إذا طُرِح هذا السؤال على الناس اليوم، فسيقول كثيرون إنه تفكيكُ شيءٍ ما للكشف عن بنيته ومكوِّناته. ولا شكَّ في أن هذا أحد معاني «التحليل» المهمة، والذي يمكننا أن نُطلِق عليه معنى «التفكيك»، ولكنه ليس المعنى الوحيد. يرجع أصلُ كلمة Analysis الإنجليزية (بمعنى «التحليل») إلى اللفظة الإغريقية analusis، التي حملت في البداية معنًى تقنيًّا في الهندسة الإقليدية، وهو العملُ بصورةٍ عكسية وصولًا إلى المبادئ الأولى أو إلى الأشكال الأساسية التي يمكن بواسطتها إثباتُ شيء أو بناؤه، من خلال عملية مناظرة تُسمى «التركيب». ويمكننا أن نُطلِق على هذا المعنى اسم المعنى «التراجعي»، والذي نجد تفسيره أيضًا في تاريخ الرياضيات، والفلسفة، والعلوم. فعلى سبيل المثال، عندما سعى كلٌّ من فريجه وراسل إلى «إرجاع» علم الحساب إلى المنطق، كانا يبحثان عن المبادئ الأساسية التي من المفترَض أنها تشكِّل جوهر المنطق (المُسلَّمات، والتعريفات، وقواعد الاستدلال) لاستخدامها في إثبات قوانين علم الحساب ونظرياته. هذا هو التحليل التراجعي.

ولكن ثَمَّة معنًى ثالثًا لمصطلح «التحليل» لا يقل أهميةً عن المعنيَين الأوَّلَين، والذي يُعَدُّ من السمات المميِّزة للفلسفة التحليلية. إنه التحليل «التفسيري»، الذي تناولناه بالفعل في الفصلَين الأول والثاني. على سبيل المثال، يتكون تحليل فريجه للبيانات الوجودية والعددية من «تفسيرها» على أنها إفاداتٌ حول المفاهيم، وبالمثل «تفسِّر» نظرية الأوصاف لراسل الجُمل التي تتضمن أوصافًا محدَّدة بأنها تعبِّر عن مزاعم وادعاءات بشأن المفاهيم. وبناءً على هذه التحليلات التفسيرية، يمكن استخدام التحليل التفكيكي في تحديد العناصر المكوِّنة في كل حالة، مثل المفاهيم ذات الصلة، سواءٌ كانت استقرائية (مثل مفهوم أحادي القرن من المستوى الأول، والذي يمكن «تفكيكه» بعد ذلك إلى مفهومَي حصان وقرن) أو منطقية (مثل المفهوم من المستوى الثاني المُمثَّل). كما يمكننا أن نرى أن لهذه التحليلات

بُعدًا تراجعيًّا، والهدف من ذلك هو العمل بطريقة عكسية وصولًا إلى العناصر التي نرى أنها أساسية وتمثِّل جوهر الموضوع (في هذه الحالات، المفاهيم ذات الصلة). ومن ثَم، يستحق الأمرُ التشديدَ على أنه في حالات التحليل الفعلية، تكون جميع الأبعاد الثلاثة — التفسيري، والتفكيكي، والتراجعي — مُتضمَّنة.

ستكون العلاقة بين أبعاد التحليل الثلاثة هذه موضوعًا مهمًّا على مدى الجزء المتبقي من هذا الكتاب، وسنربط بعض الموضوعات معًا في الفصل السادس. ولكن، دعونا نركز حاليًّا على التحليل التفسيري، ونرى كيف يثير التساؤلات التي طرحناها للتو بخصوص المعنى. دعونا نتناول تحليل راسل التفسيري لقضية «ملك فرنسا الحالي فيلسوف»، حيث نجد أن «مفهوم «ملك فرنسا» مُمثَّل بتفرُّد، وأيُّ شيءٍ يُمثِّل هذا المفهوم يُمثِّل أيضًا مفهومَ «فيلسوف».» هل هذا ما «يعنيه» شخصٌ ما عندما يفهم الجملة الأصلية؟ إذا سألت عما تعنيه هذه الجملة، فمن غير المرجَّح أن يجيبك أغلبُ الناس بأسلوب تحليل راسل: على المرء أن يكون على دراية بنظرية الأوصاف (والشرح الوارد في الفصل الثاني) لكي يتمكن من ذلك. ولكن، هذا تحديدًا هو مَربَط الفَرس. ما يقدِّمه التحليل التفسيري عادةً هو مصادر مفاهيمية أكثر ثراءً لتفسير هذا المعنى. لعلَّ من المُغْري القول بأنَّ التحليل التفسيري يخبرنا بـ «المعنى الحقيقي» لشيءٍ ما أو بما «يجدر بنا» أن نعنيه. ولكن، كيف يمكننا أن نفهم، أو نشرح، أو حتى نَصِف كلَّ ذلك؟ كما سنرى لاحقًا، انتهى المطاف بالمسائل التي أثارها التحليلُ التفسيري بأن تُعالَج وتُستكشف من قِبَل الفلاسفة التحليليين أنفسهم.

## التعريف بجورج إدوارد مور

يُعَدُّ جي إي مور (١٨٧٣–١٩٥٨)، إلى جانب راسل، مؤسِّسَي الفلسفة التحليلية في بريطانيا من خلال تمرُّدهما المشترك على المثالية البريطانية في مطلع القرن العشرين. ولا شكَّ في أن راسل قد أرجعَ الفضل إلى مور بوصفه قائدًا للمسيرة، ثم تبعه راسل بعد ذلك بفترة وجيزة. وعلى الرغم من أن اهتمام راسل الرئيسي في ذلك الوقت كان منصبًّا على فلسفة الرياضيات والمنطق، فإن اهتمام مور كان منصبًّا على نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) والأخلاق. مثلما هو الحال مع راسل، تلقَّى مور تعليمه في جامعة كامبريدج، وانتُخب للحصول على الزمالة في ١٨٩٨؛ أي بعد عامَين من حصول راسل على زمالته. ثم غادر جامعة كامبريدج عندما انتهت زمالته في ١٩٠٤، ولكنه عادَ إليها في ١٩١١ ليتولى منصبَ مُحاضِر في علم الأخلاق. وأصبح أستاذًا منذ عام ١٩٢٥ وحتى

تقاعده عام ١٩٣٩ (عندما خلَفه فيتجنشتاين)، وكان محرِّرًا في مجلة «مايند»، إحدى أهم الدوريات العلمية الفلسفية، منذ ١٩٢١ وحتى ١٩٤٤. قضى مور أغلب الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة، وعمل مُحاضِرًا في نيويورك وكاليفورنيا، ضمن أماكن أخرى، بهدف نشر الفلسفة التحليلية في أمريكا الشمالية.

كان أشهر أعماله كتاب «المبادئ الأخلاقية» (برنسيبيا إثيكا)، الذي نُشر في ١٩٠٣، ولكنه نَشر أيضًا عددًا من المقالات المؤثِّرة، بما في ذلك «دفاع عن المنطق السليم» (١٩٢٥)، و«إثبات وجود عالم خارجي» (١٩٣٩)، كان الهدف منها هو دحض مذهبَي المثالية والشك. أخَذ مور على عاتقه مهمة تمييز وتوضيح الأسئلة التي طرحها الفلاسفة والإجابات العديدة التي ربما أُعطيت على هذه الأسئلة، بأكبر قدر من الدقة، ولكن من دون أن يُلزِم نفسه، في كثير من الحالات، بإعطاء أي إجابات قاطعة. ونتيجةً لذلك، كان يُرى عادةً عبر كتاباته على أنه متحذلِق بإفراط، ولكن كان له تأثيرٌ كبير على مَن تعلَّموا على يديه ومَن دخلوا معه في مناقشاتٍ فلسفية. وكان إرثه هو منهجه التحليلي وليس مجموعة بعينها من المعتقدات أو الأفكار.

## هل يمكن تعريف «الخير»؟

كان السؤال الرئيسي المطروح في كتاب «المبادئ الأخلاقية» هو «ما الخير؟» وكان ادعاءُ مور الرئيسي هو أن «الخير» لا يمكن تعريفه، أو، كما يمكننا أن نقول، إن الخير لا يمكن تحليله؛ ومن ثَم، يجب اعتباره صفةً بسيطة. وكانت حُجته الرئيسية لهذا الادعاء هي «حجة السؤال المفتوح»، كما سُميت فيما بعد. لنفترض أن ثَمَّة تعريفًا ممكنًا لـ «الخير»، وهو «أنه ما نرغب في أن نرغبه»، التعريف الذي يرى مور نفسه أنه أكثر معقوليةً. ولكن، يبدو أنه يمكننا أن نسأل بصدقٍ «هل ما نرغب في أن نرغبه خير؟». يبدو هذا السؤال «مفتوحًا» حتى إنَّ السؤال «هل ما هو خيرٌ خير؟» أو سؤال «هل ما نرغب في أن نرغبه هو ما نرغب في أن نرغبه؟» لا يبدو مفتوحًا مقارنةً به. يبدو جليًّا أن الإجابة على هذين السؤالَين الأخيرين هي «نعم»، فقد طُلب منا أن نوافق على أمرٍ هو تحصيل حاصل، أمر معروف بديهيًّا أنه صواب. ولكن، إذا كان «الخير» (أو «ما هو خير») و«ما نرغب في أن نرغبه» يحملان المعنى نفسه تمامًا، فلا بد أن تكون جميع الأسئلة أسئلةً مغلَقةً على حدٍّ سواء. وبما أن حججًا مماثلة يمكن تطبيقها على «أي» تعريف مزعوم لـ «الخير»، فيبدو أنه يجب اعتبار «الخير» غير قابل للتعريف.

إنه لضربٌ من التسرع البالغ أن نعتبر هذه الحجة صحيحة؛ فهي تهدِّد في واقع الأمر باستبعاد أي تعريف لأي شيء، وليس تعريف «الخير» فقط، بخلاف حالات تحصيل الحاصل البديهية. ولكن، توجد أمثلة كثيرة على تعريفاتٍ صحيحة بعيدة كلَّ البُعد عن حالات تحصيل الحاصل البديهية. المثال الأفضل على ذلك هو «الصيغة الكيميائية للماء هي $H_2O$». ألا يمكننا أن نتخيل بسهولة مواقفَ يكون فيها السؤال «هل الماء هو $H_2O$؟» «مفتوحًا» حتى إنَّ السؤال «هل الماء ماء؟» لا يكون مفتوحًا مقارنةً به؟ على سبيل المثال، قد يعلم شخصٌ ما ماهية الماء، بمعنى أنه شيءٌ يمكننا أن نشربه، ويوجد في الأنهار والمحيطات، ويخرج من الصنابير، وما إلى ذلك، وقد يعلم أيضًا ما هو $H_2O$، بمعنى أنه يعلم أنه جزيءٌ مُكوَّن من ذرَّتَي هيدروجين وذرة أكسجين واحدة. ولكنه قد لا يربط بين هذين الشيئَين. فمن وجهة نظره، قد يكون السؤال عمَّا إذا كان الماء هو $H_2O$ سؤالًا مفتوحًا؛ قد يكون تعرُّفه على التعريف العلمي لـ «الماء» بمثابة اكتشاف من وجهة نظره.

لمَ لا يكون الحال على هذا المنوال بالنسبة إلى الأخلاق؟ ومن منطلَق أنه «عالِم أخلاق»، ألم يكن يجدُر بمور أن يحاول اكتشافَ طبيعة الخير مثلما يسعى عالِمُ الكيمياء إلى اكتشاف طبيعة مادة معيَّنة؟ ببلوغ هذه المرحلة، نكون قد وصلنا إلى واحدة من أعقد مشكلات الفلسفة عمومًا، وليس الفلسفة التحليلية وحدها. هل يمكن الإجابة عن الأسئلة الأخلاقية باستخدام مناهج العلوم الطبيعية ونتائجها؟ أولئك الذين يقولون «نعم» يُسمَّون «الطبيعانيين»، ولم يقتصر الجدل بين الطبيعانيين وغير الطبيعانيين على الأخلاق فحسب، بل احتدم بقوة في كثير من مجالات الفلسفة الأخرى. على سبيل المثال، هاجمَ فريجه جميعَ أنواع الطبيعانية في فلسفة الرياضيات، وكان أحدُ أكبر الدوافع وراء محاولته إثبات أنَّ علم الحساب أساسه المنطق هو رفْضَ التفسيرات التجريبية والسيكولوجية للأعداد.

كان مور على يقين من أنَّ التفسيرات الطبيعانية للأخلاق مخطئة وغير صحيحة؛ فجميعها ملتزِم بما أطلَق عليه اسم «المغالطة الطبيعانية»، وكان الهدف من طرح حجة السؤال المفتوح هو إثباتها. وكانت أي محاولة طبيعانية لتعريف «الخير»، سواءٌ كانت تتعلق بالمتعة، أو السعادة، أو الرغبات، أو أيًّا كان، تصطدم بحجة السؤال المفتوح وتقع تحت طائلتها. كيف رأى إذَن أن الموقف مختلف عن العلوم الطبيعية؟ ثَمَّة كثير من الكتابات عن هذا الموضوع، ولكن، دعوني أحاول تحديد إحدى أفكاره الأساسية. في حالة السؤال الأخلاقي، على غرار السؤال عما إذا كان شيئًا «جيدًا» أو أن فعلًا ما «صواب»، لسنا بحاجة إلى إجراء أي أبحاث علمية، فإننا نمتلك الموارد اللازمة للإجابة عن السؤال بأنفسنا. سنحتاج بالطبع إلى معرفة كل الحقائق ذات الصلة، إلا أنها وحدها لن تعطينا

الإجابة، فعلينا أن نطبِّق أيضًا مفاهيمنا ومعتقداتنا الأخلاقية التي نمتلكها بالفعل. ومن حيث المبدأ، سيكون ذلك كافيًا، لن يكون علينا أن ننتظر أن تقدِّم لنا العلومُ الطبيعية الإجابة.

تحدَّث مور هنا عن «الحَدْس»؛ الأمر الذي تسبَّب أيضًا في كثير من الجدل، إلا أن الفكرة الرئيسية هنا أيضًا بسيطة. كلُّ ما يمكننا فِعله هو أن نضع أنفسنا (من خلال أخذ الحقائق في الاعتبار) في موضع يُمكِّننا من رؤية الخصلة البسيطة التي تُدعى «الخير» (إذا كان موجودًا) مثلما هو الحال عندما يكون علينا أن نضع أنفسنا في موضع مناسب (في إضاءة مناسبة، وما إلى ذلك) لرؤية لون شيءٍ ما. ربما كان التحدي الأكبر أمام اللاطبيعانية هو تفصيل بعض من هذه التفسيرات عن كيفية فهم الصفات التي من المفترَض أنها لا طبيعية والدفاع عنها، في حين أن التحدي الأكبر الذي يواجه الطبيعانية هو تقديم تعريفات مُقنعة لـ «الخير» وغيره من المصطلحات الأخلاقية. ولا يزال السؤال عما إذا كان يمكن تعريف «الخير» سؤالًا مفتوحًا حتى يومنا هذا.

## كيف يمكن أن تكون التحليلات صحيحة ومفيدة في آنٍ واحد؟

تضع حجة السؤال المفتوح التي طرحها مور فرضيةً رئيسية: إذا فهمت معنى عبارتَين، فسيمكنك على الفور أن تعرف ما إذا كان معناهما متماثلَين أم لا. يمكنك أن تفهم معنى «الخير» ومعنى «أنه ما نرغب في أن نرغبه»، على سبيل المثال، وتقول على الفور، طبقًا لمور، إنهما مختلفان. ولكن، كما أشرنا أعلاه، فإنَّ هذا يهدِّد «أيَّ» محاولة لتعريفِ شيءٍ ما أو تحليله. في واقع الأمر، أفرزت فرضية مور ما أصبح يُطلَق عليه منذ ذلك الحين «مفارقة التحليل» (مربع ٣). إذا كان التحليل هو ما تسعى الفلسفة التحليلية إلى تقديمه في الأساس، فإنها كانت ستنطوي فيما يبدو على مثالب خطيرة في جوهرها.

**مربع ٣: مفارقة التحليل**

افترض أنَّ تحليلًا على الصورة «أ هو نفسه ب»، حيث «أ» يُمثِّل ما جرى تحليله، و«ب» يُمثِّل ما قُدِّم على أنه التحليل. إذَن، «أ» و«ب» ليس لهما نفس المعنى، في كلتا الحالتَين يُمثِّل التحليل تطابقًا بديهيًّا، وإلا فإنهما غير ذلك، وفي كلتا الحالتَين التحليل غير صحيح. وعليه، فلا يمكن أن يكون التحليل صحيحًا ومفيدًا في آنٍ واحد.

قد يتقبل المرءُ أنَّ بعضَ التعريفات ليست مفيدة في واقع الأمر. تأمَّل تعريف العدد «٢» على أنه هو نفسه «١ + ١» أو تعريف «جَرو» على أنه هو نفسه «كلب صغير». هل يمكن لأحدٍ أن يفهم الكلمات المستخدَمة هنا ولا يدرك من فوره أنَّ كلًّا من «٢» و«١ + ١»، و«جَرو» و«كلب صغير»، يحملان المعنى نفسه؛ ومن ثَم، يكون التعريفان صحيحَين بديهيًّا؟ ولكن، هل يكمُن حقًّا المغزى الحقيقي للتعريف الذي يتضمن تحليلًا ناجحًا في كونه مفيدًا؟ عندما نتأمل تعريف الماء بأنه $H_2O$، اقترحتُ أن شخصًا ما قد يفهم معنى «ماء» ومعنى $H_2O$ من دون أن يعلم (في وقتٍ معيَّن) أن التعريف صحيح؛ بالنسبة إليه قد يكون التعريف مفيدًا. وألم يكن الغرض من التحليلات التي تناولناها في الفصلَين الأول والثاني أن تكون مفيدة؟ ألم تجد بعضًا منها على الأقل مفيدًا؟ كيف يمكن أن يتحقق ذلك إذا لم تكن المعاني ذات الصلة مختلفة، كالحال في أن يكون «ماء» و$H_2O$ مختلفَين في المعنى؟ ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن يكون التعريف صحيحًا؟

## الدلالة والمَرجعية

ينشأ كثيرٌ من المفارقات بسبب غموض أحد المصطلحات الرئيسية. ويبدو أن مفارقة التحليل ليست استثناءً في ذلك. ولا شكَّ في أنها تستدعي إزالة غموض «المعنى»؛ أي تحليله! في تعريفٍ (كتابة تحليل) على الصورة «أ هو نفسه ب»، لا بد أن يكون لكلٍّ من «أ» و«ب» المعنى نفسه، في إحدى دلالات «المعنى»، لكي يكون التعريف صحيحًا، ولكن يجب أن يكون لهما معنيان مختلفان، في دلالة أخرى من دلالات «المعنى»، لكي يكون التعريف مفيدًا. ما هاتان الدلالتان المختلفتان لـ «المعنى»؟

تتمثل إحدى إجابات هذا السؤال في التفرقة بين «الدلالة» و«المَرجع»، وهو الفارق الذي تحدَّثَ عنه فريجه لتفسير الإفادة المعلوماتية لقضايا التطابق، التي تُعَدُّ التعريفاتُ أحدَ أنواعها. والمثال الآتي هو أشهر أمثلة فريجه على ذلك:

(القضية) هسبيروس (نجمة المساء) هو نفسه فوسفوروس (نجمة الصباح).

«هسبيروس» هو الاسم الذي كان يُطلَق على كوكب الزُّهَرة عندما يظهر مساءً، و«فوسفوروس» هو الاسم الذي كان يُطلَق على كوكب الزُّهَرة عندما يظهر صباحًا. واكتشف علماءُ الفلك فيما بعدُ أن هسبيروس وفوسفوروس جِرم سماويٌّ واحد، وهو كوكب الزُّهَرة. إذَن، هذه (القضية) صحيحة ومفيدة في آنٍ واحد.



شكل ٣-١: فوسفوروس وهسبيروس

ما قاله فريجه أن «هسبيروس» و«فوسفوروس» لهما «المَرجعية» نفسها (يشير كلاهما إلى كوكب الزُّهَرة) ولكن لهما «دلالتين» مختلفتين. طبقًا لفريجه، تعبِّر الدلالة عن «أسلوب تحديد» أو «أسلوب عرض» المرجعية. يمكن أن يُعرَض لنا كوكب الزُّهَرة في الصباح، كما يتضح من استخدامنا لفظة «فوسفوروس» («نجمة الصباح») في إشارة إليه، أو في المساء، كما يتضح من استخدامنا لفظة «هسبيروس» («نجمة المساء»). ويمكن أن قضية التطابق مفيدة بمجرد أن ندرك أن الموضوع المُشار إليه بطريقةٍ ما هو نفسه في الحقيقة، ولكن مُشار إليه بطريقةٍ أخرى.

هذه القضية ليست تعريفًا، ولكن يمكن تطبيق الفارق الذي اقترحه فريجه بوضوح من خلال الإشارة إلى الكيفية التي يمكن بها عرضُ تحليلاتٍ ناجحة في تعريفاتٍ صحيحة

ومفيدة. في التحليل المُعبَّر عنه على الصورة «أ هو نفسه ب»، كلٌّ من «أ» و«ب» لا بد أن تكون لهما المرجعية نفسها لكي يكون التعريف صحيحًا، ولكن لا بد أن تكون لهما دلالتان مختلفتان لكي يكون مفيدًا. على سبيل المثال، قد يُنظَر إلى التعريف «الماء هو نفسه $H_2O$» على أنه يُمثِّل تحليلًا كيميائيًّا صحيحًا من منطلَق أن «الماء» و$H_2O$ يشيران إلى المادة نفسها، ومفيدًا من منطلَق أن «الماء» و$H_2O$ لهما دلالتان مختلفتان (وفقًا لما ذكرناه أعلاه).

أعتقد أنَّ هذا الفارق بين الدلالة والمرجعية هو الخطوة الأولى نحو حلِّ مفارقة التحليل، على الرغم من أن فكرة «الدلالة» قد تسبَّبت في جدل هائل منذ قدَّم فريجه هذا الفارق ودعا إلى التوضيح والتفصيل. إلا أن ثَمَّة أمرًا إضافيًّا نحتاجه على أي حال، من وجهة نظري، لحلِّ المفارقة. دعونا نعُدْ مرةً أخرى إلى تناول تحليل فريجه لعبارة «أحادي القرن لا وجود له»، حيث «يكون مفهوم «أحادي القرن» غير مُمثَّل». قد يكون مضلِّلًا أن نَصِف هذه العبارة على أنها طريقتان فقط لوصف المعنى نفسه، مثلما هو الحال مع «هسبيروس هو نفسه فوسفوروس». الهدف من التحليل هو تصحيح «سوء الفهم» الذي قد نقع فيه عند التفكير في أن «أحادي القرن لا وجود له». إن الدلالات، إذا صحَّ التعبير، ليست متساوية، وقد يكون من الأفضل النظر إلى التحليل على أنه شحذ أو تنقيح لدلالة «أحادي القرن لا وجود له»؛ وهو ما يجعل الدلالات تتماشى معًا من خلال إثراء فهمنا الأصلي باستخدام مواد مفاهيمية جديدة يقوم عليها تحليلنا. إذا كان الغرض من الحديث عن «الدلالات» هو اقتناص ما نفهمه عن شيءٍ ما، فقد يتغيَّر هذا بمرور الوقت، حتى وإن ظللنا نستخدم التعبيرات نفسها، ويؤثِّر التحليلُ نفسه على هذا التغير. باختصار، أعتقد أنَّ التحليل يكون مفيدًا عبر أن يكون «تحويليًّا»، وعلينا أن نمنح فكرة التحويل دورًا محوريًّا في تفسيرنا للتحليل. لقد شرحنا هذه الفكرة بالفعل في الفصلَين الأول والثاني، وسنعود إليها مرةً أخرى فيما سيأتي.

## هل تفهم ما أعنيه إذَن؟

ذكرنا أن حجة السؤال المفتوح لدى مور تطرح فرضيةً رئيسية: إذا فهمت معنى عبارتَين، فسيمكنك على الفور أن تعرف ما إذا كان هذان المعنيان متماثلَين أم لا. في ضوء إزالة غموض «المعنى» التي أشرنا إليها توًّا، تكون هذه الفرضية معقولة، على أفضل تقدير، فيما يخصُّ الدلالات. إذا كان هذا صحيحًا، فثَمَّة طريقة واحدة يمكنني بها أن أدَّعي أني

أفهم ما أعنيه: عندما أفهم دلالات التعبيرات التي أستخدمها، فإني أنظر إليها على أنها تتضمن القدرة على معرفة ما إذا كانت هذه الدلالات هي نفسها دلالات أي تعبيرات أخرى أفهمها. وعليه، توجد طريقة واحدة يمكنك بها أن تدَّعي أنك تفهم ما أعنيه: عندما تفهم دلالات التعبيرات التي أستخدمها. و«لا» يمكنك أن تدَّعي أنك تفهم ما أعنيه إذا لم تفهم دلالات التعبيرات التي أستخدمها.

ولكن، بتقسيم «المعنى» في الذهن إلى «دلالة» و«مرجعية»، تصبح أمامك طريقة أخرى يمكنك استخدامها لتدَّعي أنك لا تفهم ما أعنيه، حتى وإن كنت تفهم دلالات التعبيرات التي أستخدمها: عندما لا تفهم مرجعية أحد هذه التعبيرات على أقل تقدير. إذا قلت «صديقي قادم»، على سبيل المثال، فقد تسأل: «مَن تعني؟» إذا لم تكن تعلم إلى مَن أشير. كمثال أكثر تطرفًا، تخيَّل أنك استيقظت لتجد نفسك في منتصف غرفة حالكة الظلام بعد أن تعرَّضت لعملية تخدير وخطف؛ ومن ثَم، فإنك لا تعرف أين أنت، أو في أي وقت من اليوم، أو حتى مَن تكون. لعلك ستكون صادقًا لو قلت «أنا هنا الآن»، ولكن، هل تعرف حقًّا ما تعنيه بذلك إذا كنت لا تعرف إلامَ تشير كلٌّ من «أنا»، و«هنا»، و«الآن»؟ وإذا كنتُ في نفس وضعك، فلن أعرف أنا أيضًا ما تعنيه بذلك.

ولكن، لأغراض الشرح الراهنة، تتعلق الحالات المثيرة للاهتمام بما نقوله عندما لا يتمكن شخصٌ ما من تقديم تحليلات وتعريفات ذات صلة. في عمله التالي، أكَّد مور أن المرء يمكنه فهمُ معنى تعبيرٍ ما من دون أن يعرف تحليله. وفسَّر «المعنى» في هذا العمل بأنه دلالة وليس مرجعية، وقد يبدو هذا صحيحًا؛ يمكننا أن نفهم دلالة كلمة «ماء»، على سبيل المثال، من دون أن نعلم أنه هو نفسه $H_2O$. ولكن، على ضوء ما قلناه عن الدور التحويلي للتحليل، يوجد مجال للنقاش هنا. يبدو أن ثَمَّة بعض الأسس التي يستند إليها الادعاءُ بأن شخصًا ما لا يدرك «حقًّا» ما تعنيه كلمة «ماء» إن لم يكن يدرك أن الماء هو نفسه $H_2O$. وبِناءً عليه، إذا كنت تعرف التحليلات والتعريفات ذات الصلة، ولا أعرفها أنا، فثَمة أساسٌ لأقول إنك تعرف ما أعنيه أفضلَ مني. ومن ثَم، فإنه يوجد للسؤال «هل تفهم ما أعنيه؟» العديدُ من المعاني، وعلينا أن نعرف المعنى المقصود قبل أن نجيب. فالأمر أشبه بأن أقول: «على حَسَب». هل تفهم ما أعنيه؟

الفصل الرابع

# هل ثَمَّة حدود لما يمكننا قوله أو التفكير فيه؟

«لا يمكنك قول ذلك!» كم مرةً قيلت لك هذه الجملة؟ ربما كنت تشكو من مديرك لصديق مقرَّب وتُلمِّح بما ستقوله في اجتماعكما القادم. أو كنت تخطِّط مع زملائك لعرض تقديمي ستقدِّمونه لمؤسسة تمويل. وربما قيل لك أيضًا، أو قلت لنفسك: «لا يمكنك أن تفكِّر بهذه الطريقة!» ربما كنت تخشى أن تُفسِد العرض التقديمي. أو كنت واثقًا من أنك ستُهزَم في مباراة رياضية أمام منافس انتصرَ عليك من قبلُ عدة مرات. ولكنك تعلم يقينًا أن التفكير في هذه الأمور سيؤثر بالسلب على أدائك. لا شكَّ في أن عبارة «لا يمكنك» في جميع هذه الحالات لا تُعبِّر عن «الاستحالة» المنطقية. فثَمَّة دلالةٌ بديهية على أنه «يمكنك» أن تقول هذه الأمور أو تفكِّر فيها. ولكن، تكمُن الفكرة في أنه «لا يمكنك» فعل ذلك إذا كنت ترغب في تحقيقِ شيءٍ ما: الحفاظ على وظيفتك، أو الحصول على تمويل، أو تقديم عرض جيد، أو الفوز في مباراة. ومن ثَم، تتحدد حدود ما يمكننا قوله أو فعله في مثل هذه الحالات من خلال أهدافك واهتماماتك.

ولكن، هل ثَمَّة حدود «منطقية» لما يمكننا قوله أو التفكير فيه؟ لعله من المُغْري أن نصوغ ذلك على النحو الآتي: هل ثَمَّة أمور لا يمكننا قولها أو التفكير فيها من الناحية المنطقية؟ ولكن، إذا كنا بصدد الإجابة عن هذا السؤال من خلال سرد هذه الأمور، فسيكون من الجلي أننا نُناقِض أنفسنا! وعليه، من الأفضل أن نتحدث عن «الحدود». إذا كانت ثَمَّة حدود بالفعل لما يمكننا قوله أو التفكير فيه، فعلى الرغم من أننا لا نستطيع توضيح ماهيتها من خلال تخطِّيها (والتخطي هنا لا يماثل توضيح حدود مساحة ما عن طريق اجتيازها، على سبيل المثال)، يمكننا أن نحدِّدها من «داخل» نطاق ما يمكننا

قوله أو التفكير فيه على نحو مشروع وجائز. إذَن، ما نوع الحدود التي ربما تكون موجودة؟

إذا كان ما يمكننا قوله أو التفكير فيه محكومًا بلغتنا، فستكون الاستراتيجية البديهية للإجابة عن هذا السؤال هي تحديد حدود لغتنا. فمنذ أن بدأ البشر يتدبرون لغاتهم، ظلَّ يراودهم الشك في فاعلية اللغة في تمثيل عالمهم والتعبير عن معتقداتهم، ومن المؤكَّد أن بعضهم اعتقد أن ثَمَّة معتقَدات — المعتقَدات الدينية على سبيل المثال — لا يمكن التعبير عنها لغويًّا بطريقة سليمة. وقد يوحي ذلك بأنه على الرغم من أن ثَمَّة حدودًا لما يمكننا قوله، فلا توجد حدود مناظِرة لما يمكننا التفكير فيه. (قد توجد حدود أخرى، ولكنها ليست حدودًا فرَضتها اللغة وحدها). ولكن، هل يمكن أن تراودنا أفكار تفوق قدرتنا على التعبير عنها بالقول؟ وإن لم يكن الأمر كذلك، فما حدود اللغة التي تقيِّد ما يمكننا قوله وما يمكننا التفكير فيه؟

## بعضُ عقباتِ التعبير بالقول

دعونا نرجع مجدَّدًا إلى فريجه وراسل. في الفصل الأول، قلنا إنَّ فريجه اعتقد أن ثَمَّة فارقًا جوهريًّا بين الموضوع والمفهوم. فالموضوعات هي ما يندرج تحت المفاهيم (من المستوى الأول)، والمفاهيم (من المستوى الأول) هي ما ينطبق على الموضوعات (وتنطبق عليها أيضًا بدورها مفاهيمُ من مستوًى أعلى). طبقًا لفريجه، يتضمن أبسط نوع من الفكر قد يراودنا تطبيقَ مفهوم (من المستوى الأول) على موضوع ما، مثل التفكير في أن جوتلوب إنسان، ومثل هذه الأفكار يمكن التعبير عنها بسهولة باستخدام النظام المنطقي الذي ابتكره، والذي أسماه Begriffsschrift (أي «تدوين المفاهيم»). على سبيل المثال، يمكن صياغة القضية «جوتلوب إنسان» على الصورة $Fa$، حيث $F$ يُمثِّل مفهوم الإنسان، و$a$ يمثِّل الموضوع الذي هو جوتلوب. رأى جوتلوب أن نظامه المنطقي قادر على التعبير، من حيث المبدأ، عن جميع أنواع الفكر. ولكن، كيف نصوغ ادعاءَه الرئيسي بأن ثَمَّة فارقًا بين الموضوع والمفهوم؟ ربما نتمكن من التعبير عن ذلك باستخدام اللغة العادية بالقول بأنْ لا موضوعات تكون مفاهيم (أو ما يكافئها، لا مفاهيم تكون موضوعات)، ولكن تبيَّنَ بعد ذلك أنه لا توجد طريقة لتمثيل هذا في نظام فريجه المنطقي. ومن ثَم، إذا أُخذ هذا الادعاء على أنه تعبير عن فكر حقيقي، فلن يكون فكرًا يمكن التعبير عنه باستخدام لغة فريجه المنطقية. بل سيكون فكرًا يفوق ما يمكننا قوله في حدود هذه اللغة.

ومثلما رأينا في الفصل الثاني، خلال عرض نظرية الأنماط، ذهبَ راسل إلى ضرورة التمييز بين الموضوعات، وفئات الموضوعات، وفئات فئات الموضوعات، وهكذا وصولًا إلى قمة التسلسل الهرمي. ولكن، تُواجهنا مجدَّدًا مشكلةُ تمييز هذه الفروق؛ فما ينطبق على الموضوعات لا ينطبق على فئات الكائنات، أو الفئات من المستوى الأعلى، والعكس صحيح. يمكننا القول بأن الموضوع عنصر من فئة معينة (من المستوى الأول)، كقولنا — مثلًا — إنَّ جوتلوب عنصر من فئة البشر. ويمكننا القول أيضًا إن الموضوع ليس عنصرًا من فئة معيَّنة (من المستوى الأول)، كقولنا — مثلًا — إنَّ جوتلوب ليس عنصرًا من فئة الخيول. ولكن، تخيَّل الآن القول إن فئةً ما ليست موضوعًا (في محاولة للتعبير عن الفارق الذي يحاول راسل تحديده)، كقولنا — مثلًا — إنَّ فئة البشر ليست موضوعًا. سيبدو الأمر وكأننا نقول إن فئة البشر ليست عنصرًا من فئة الموضوعات. إلا أن هاتَين الفئتَين فئتان «من المستوى الأول»، والفئة من المستوى الأول لا يمكن أن تكون عنصرًا من فئة أخرى من المستوى الأول، طبقًا لتصوُّر راسل عن التسلسل الهرمي للفئات. (الفئة من المستوى الأول يمكن أن تكون «فئة جزئية» من فئة أخرى من المستوى الأول، ولكن هذه علاقة مختلفة). وعليه، فإنَّ هذا الكلام مُستبعَد في رأي راسل. تؤثِّر مشكلاتٌ مشابهة على المحاولات الأخرى للتعبير عن الفروق التي اتسمَ بها تسلسل راسل الهرمي، مثل أنَّ الموضوع ليس فئة، بمعنى أن الموضوع ليس عنصرًا من فئة الفئات. ولكن، لا يمكن أن تكون الموضوعات عناصر إلا من فئات العناصر، وليس من فئات فئات العناصر. وعليه، ثَمَّة عقبات تعترض طريق تمييز الفروق.

دعونا نتناول مثالًا أبسط لتوضيح أن المشكلة لا تؤثِّر فقط على ما قد يبدو أنه مجالاتٌ فلسفية أكثر تخصصًا. لنتناول مفهوم الجوع. ينطبق هذا المفهوم على «نوع» بعينه من الموضوعات، الموضوعات القادرة على تناول الطعام، بعبارة أخرى، الحيوانات. إذا كان ليبي كلبًا صغيرًا، فيمكنني أن أقول، صوابًا كان أو خطأً، إنَّ ليبي جائع، وبالمثل، صوابًا كان أو خطأً، إن ليبي غير جائع. ولكن، ماذا لو قلت «هل هذا الكمبيوتر المحمول جائع؟» ستُوحي الإجابة بـ «نعم»، على نحو غير منطقي، بأنه يحتاج إلى تناول بعض الطعام، ولكن بالمثل، الإجابة بـ «لا» قد توحي بأنه قد تناول طعامه بالفعل ولا يحتاج إلى تناول مزيد منه لبعض الوقت (شكل ٤-١). يجدر بنا أن نقول إن أجهزة الكمبيوتر المحمولة ليست من نوعية الأشياء التي يمكن أن تكون جائعة أو غير جائعة: مفهوم



شكل ٤-١: ألستَ جائعًا؟

الجوع لا ينطبق على هذه الأشياء. ولكن القول إن «هذا الكمبيوتر المحمول ليس جائعًا» لا يمثِّل الطريقة الصحيحة للتعبير عن هذه الفكرة. إذا كان من غير المعقول الحديث عن كون أجهزة الكمبيوتر المحمولة جائعة، فسيكون من غير المعقول أيضًا الحديث عن كونها غير جائعة. ومن ثَم، فإنَّ مرجع الخطأ في قولنا بأن الموضوعات ليست مفاهيم، أو إن الموضوعات ليست فئات موضوعات، يماثل مرجع الخطأ في قولنا بأن أجهزة الكمبيوتر المحمولة ليست جائعة، ألا وهو انتفاء المنطق.

ما نحن بصدده هنا هو ما يمكن أن نُسمِّيه الآن «خطأ النوع». تندرج الأشياء ضمن أنواع مختلفة، وما يمكن قوله بمشروعية عن أشياء من نوع ما لا يمكن بالضرورة قوله

عن أشياء من نوعٍ آخر. ولكن، يستلزم الأمر معالجةً خاصة لتوضيح ذلك: ها نحن من جديد في منطقة يسهُل فيها الوقوع في فخ الغموض والالتباس الفلسفي.

## التعريف بلودفيج فيتجنشتاين

يُزعَم أن لودفيج فيتجنشتاين (١٨٨٩–١٩٥١) هو أعظم فلاسفة القرن العشرين على الرغم من أن أفكاره أثارت ردود أفعال قوية. وُلد فيتجنشتاين في فيينا، ودرَس هندسة الطيران في جامعة مانشستر قبل أن يهتم بالفلسفة بعد قراءة كتاب «مبادئ الرياضيات» لراسل (الذي نُشر في ١٩٠٣). كان لهذا الكتاب مُلحَق يفسِّر أفكار فريجه، وأرسلَ فيتجنشتاين خطابًا إلى فريجه يطلب منه أن يسمح له بزيارته، وتمَّت الزيارة بالفعل في صيف ١٩١١. ونظرًا إلى تقدُّم فريجه في السن والمشاكل الصحية التي كان يعاني منها آنذاك، أوصى بأن يدرس فيتجنشتاين مع راسل في كامبريدج. عمل فيتجنشتاين مع راسل حتى أكتوبر ١٩١٣ عندما رحلَ ليعيش بمفرده في النرويج قبل أن يلتحق بالجيش النمساوي مع اندلاع الحرب في يوليو ١٩١٤. خدم في الجيش طوال فترة الحرب، ولكنه لم يتوقف عن العمل على أفكاره الفلسفية. نُشرَت أفكاره هذه، في نهاية المطاف، في كتابه القصير الذي يحمل عنوان «رسالة منطقية فلسفية» في ١٩٢١ (تُرجم إلى الإنجليزية في ١٩٢٢)، وهو أحد أهم الكتب في تاريخ الفلسفة على الرغم من غموضه الشديد.

في كتاب «رسالة منطقية فلسفية»، ادَّعى فيتجنشتاين أنه تمكَّن من حلِّ جميع المشكلات الفلسفية من جذورها، وبين عامَي ١٩٢٠ و١٩٢٦ درَّس في العديد من المدارس في ريف النمسا قبل أن يعود إلى فيينا ليساعد في تصميم منزل لشقيقته جريتل. أُغريَ فيتجنشتاين تدريجيًّا بالعودة إلى الفلسفة عن طريق التواصل مع أعضاء ما يُسمى بحلقة فيينا، والذين كانوا شديدي التأثر بكتاب «رسالة منطقية فلسفية»، وكانوا يطبِّقون أفكار فيتجنشتاين وينشرونها، وإن لم يكن فيتجنشتاين يوافق على ذلك دومًا. ثم عادَ أخيرًا إلى كامبريدج عام ١٩٢٩، وبدأ في نقد أفكاره وفرضياته السابقة، وبدأ بوضع منهج فلسفي جديد. انتُخب فيتجنشتاين للزمالة في كلية الثالوث، وخلَفَ مور كأستاذ للفلسفة عام ١٩٣٩، وتقاعدَ عام ١٩٤٧. لم ينشر فيتجنشتاين أيَّ كتبٍ أخرى في حياته، إلا أن كتاباته نُقِّحَت، وتُرجمَت، ونُشرَت بعد وفاته عام ١٩٥١. من بين هذه الكتب كتاب «بحوثٌ فلسفية» (الذي أُلِّف الجزء الأكبر منه قبل عام ١٩٤٥)، وكتاب «في اليقين» (الذي ألَّفه في العامَين الأخيرين من حياته)، وهما الكتابان الأكثر تأثيرًا خلال الفترة الأخيرة من حياته.

## القول والعَرْض

كان ما جذبَ فيتجنشتاين إلى الفلسفة هو مفارقة راسل التي صاغها راسل من أجل اكتشاف التناقض في نظام فريجه، كما ذكرنا في الفصل الثاني. كان ردُّ راسل على ذلك هو نظرية الأنماط، إلا أن فيتجنشتاين لم يرَ أن هذا الردَّ كافٍ. وعلى النقيض، تقبَّل فيتجنشتاين نظرية الأوصاف لراسل، على الرغم من أنه توصَّل إلى استنتاجاته الخاصة مما اعتقد أنه مضمون رسالتها. وفيما يتعلق بعمل فريجه، وجدَ فيتجنشتاين أنه مصدر للمشكلات عليه مواجهته، ليس فقط في أعماله الأولى، بل على مدى حياته أيضًا. ومثلما قال بوضوح في مقدمة كتابه «رسالة منطقية فلسفية»، كان فريجه وراسل العاملَين الأبلغ تأثيرًا في فكره. ومن ثَم، فإنه بوضع مناقشاتنا في الفصلَين الأول والثاني في الاعتبار، أصبح في مقدورنا الآن فهمُ ردود فيتجنشتاين على عدد على الأقل من أفكار فريجه وراسل.

دعونا نبدأ بنظرية الأنماط لراسل. كان مأخذ فيتجنشتاين الرئيسي أنه لا شكَّ في أن راسل كان يحاول أن يقول شيئًا ما لا يمكن قوله، بطريقة ذات معنًى على الأقل (هذا إذا كانت النظرية صحيحة). لقد لاحظنا العقبات التي تعترض محاولات التمييز بين الموضوعات والفئات (وفئات الفئات، وما إلى ذلك). ومَبعث هذه العقبات أنَّ راسل كان يريد أن يحظر الحديث عن أن الفئات تُعَدُّ عناصر من نفسها (وهو ما تسبَّب في مفارقة راسل): الفئات لا يمكن أن تكون عناصر إلا من فئات من مستوًى أعلى. إلا أن القول بأن الفئة لا يمكن أن تكون عنصرًا من نفسها يُعَدُّ في حد ذاته خرقًا لقيود النمط التي وضعها راسل. (إذا لم يكن ثَمَّة معنًى للقول بأن الفئات تكون عناصر من نفسها، فلن يكون ثَمَّة معنًى بالمثل للقول بأن الفئات ليست عناصر من نفسها). وردَّ فيتجنشتاين باقتراحه أنَّ مثل هذه الأشياء «تُعرَض» فقط، ولا تُقال؛ أي يُشار إليها فقط ولا يُصرَّح بها. (في الألمانية، يتمثل هذا في الفارق بين الفعل zeigen «عَرَضَ» والفعل sagen «قالَ»). إنَّ وجود فارق بين الموضوعات والفئات، أو بين الموضوعات والمفاهيم، على سبيل المثال، لا يمكن أن «يُقال»، بل يمكن أن «يُعرَض» برمزية مناسبة، طبقًا لحقيقة أن الكلمات ذات الصلة تعمل بآلياتٍ مختلفة.

ترجع الفكرة الأساسية هنا إلى فريجه (وربما كانت نتاج المناقشات التي دارت بين فيتجنشتاين وفريجه عندما زاره للمرة الثانية في ديسمبر ١٩١٢). ومثلما رأينا، حلَّل فريجه جملة «جوتلوب إنسان»، على سبيل المثال، إلى الاسم «جوتلوب» مُمثِّلًا الموضوع، وكلمة المفهوم «$x$ إنسان» ممثِّلةً المفهوم. يُطلِق فريجه على الأسماء تعبيراتٍ «مُشبَّعةً» أو

«تامة»، وعلى كلمات المفهوم تعبيراتٍ «غير مُشبَّعة» أو «غير تامة»؛ وذلك لأنَّ التعبيرات الأخيرة تلك تحتوي على ثغرة — يُمثِّلها هنا المتغير $x$ — للإشارة إلى حيث يجب أن يُوضَع الاسم لإعطاء جملة تامة. ينعكس الاختلاف بين الموضوع والمفهوم على الاختلاف بين الأسماء «المُشبَّعة» وكلمات المفهوم «غير المُشبَّعة». إننا نستخدم الأسماء بهدف إبراز الموضوعات، ونستخدم كلمات المفهوم بهدف تطبيق المفاهيم على الموضوعات (بالقول بأن شيئًا ما يحمل صفةً معيَّنة). وعليه، تعمل الأسماء وكلمات المفاهيم بطريقتَين مختلفتَين.

على سبيل المثال، إذا افترضنا أنَّ «جوتلوب» و«إنسانًا» ينتميان إلى النوع نفسه من التعبيرات، فلا بد أن يكون معنى «الإنسان هو جوتلوب» هو نفسه معنى «جوتلوب إنسان». إلا أن الجملة الثانية فقط هي التي لها معنًى. في تفسير فريجه، يحدث ذلك لأنَّ التعبيرَين اللذين يحملان معنًى منطقيًّا هما «جوتلوب» و«$x$ إنسان» (وليس «إنسانًا» فقط)، واللذان يُجمَعان معًا (بالتعويض بـ «جوتلوب» في موضع الحُجة المُميَّز بالحرف $x$) لتكوين الجملة الثانية وليس الأولى. ومن ثَم، تعتمد طبيعة اللغة نفسها على هذا الاختلاف الجوهري بين آلية عمل الأسماء وآلية عمل تعبيرات المفاهيم، وهذا أمرٌ بديهي نفهمه بشأن قدرتنا على استخدام اللغة من الأساس. وهذا ما يحاول فريجه توضيحه عندما يؤكِّد الفارق بين الموضوعات والمفاهيم، حتى إن كان من غير الممكن التعبير عن ذلك بطريقة مناسبة من خلال القول بأنه «لا توجد موضوعات عبارة عن مفاهيم». ولا شكَّ في أن ما قلته للتو فيما يتعلق بتفسير أفكار فريجه يُعبَّر عنه بالكاد في جملة بسيطة للغاية مثل «لا توجد موضوعات عبارة عن مفاهيم».

أدركَ فيتجنشتاين المشكلة المتعلقة بنقاش فريجه عن الفارق بين المفاهيم والموضوعات، وأدركَ أيضًا أن ثَمَّة مشكلات ظهرت في نظرية الأنماط لراسل. ومكَّنه الفارق بين القول والعَرض من تشخيص الأمور التي جانَبهما الصوابُ فيها: ما كان يحاول كلٌّ من فريجه وراسل «قوله» لتحديد الفارق بين الأنماط لا يمكن «عرضه» إلا باستخدام الكلمات ذات الصلة. ومرةً أخرى، يمكننا استخدام المثال المتعلق بمفهوم الجوع لتوضيح الفكرة الأساسية. فكرة أن هذا المفهوم لا يمكن أن ينطبق على أي شيء بخلاف ما هو حيوان «معروضة»؛ أي مشار إليها، في استخدامنا لكلمة «جائع». وأيُّ محاولة للتعبير عن ذلك بقول أمور على غرار «أجهزة الكمبيوتر المحمولة ليست جائعة» تخرق قواعد المعنى التي تحكم استخدامنا لكلمة «جائع»، ولا تستوفي الفروقَ بين الأنواع المُتضمَّنة في هذا السياق.

إنَّ الفارقَ بين القَول والعَرْض فارقٌ جوهري في فلسفة كتاب «رسالة منطقية فلسفية»، أو هكذا يبدو الأمر. والآن، وصلنا إلى انعطاف في حبكة القصة؛ الأمر الذي ولَّد كثيرًا من الجدل، لا سيَّما خلال السنوات الأخيرة. ماذا عن الفارق نفسه؟ هل يمكننا أن «نقول» ماهية هذا الفارق، أم إنه لا يمكننا إلا «عرضه» فقط؟

دعونا نستعرض هذا بمزيد من التفصيل من خلال تناوُل تصوُّر فيتجنشتاين عن القول أولًا، ثم تصوُّره عن العَرْض ثانيًا.

## ماذا يعني قولُ شيءٍ ما؟

في رأي فيتجنشتاين، حين تُستخدم الجملة للتعبير عن دلالة، فإنها تكون بمثابة «صورة» من نوعٍ ما، إنها تعرض إحدى حالات الواقع الممكنة، إحدى الحالات التي يمكن أن يكون عليها العالَم. إذا كانت هذه الحالة متحقِّقة (موجودة) بالفعل — إذا كان العالَم على هذه الشاكلة فعلًا — فستكون الجملة صادقة؛ أما إذا لم تكن الحالة متحقِّقة، فستكون الجملة كاذبة. كيف تصوِّر الجملة إحدى حالات العالَم الممكنة؟ طبقًا لفيتجنشتاين، يتأتى ذلك من خلال ربط عناصر الجملة بموضوعات الحالة التي تُمثِّلها، وحتى تكون هذه العناصر مترابِطة على نحو وثيق بما يجعلها تمثِّل العلاقة بين هذه الموضوعات. تصوِّر جملة «أيريس أطول من لولو»، على سبيل المثال، حالةً ممكنة تكون فيها أيريس أطول من لولو، حيث يشير «أيريس» إلى أيريس، ويشير «لولو» إلى لولو، ويُمثِّل «$x$ أطول من $Y$» علاقة «أطول من». تصوِّر الجملة هذه الحالة الممكنة بنفس طريقة تصويرها في الصورة الموضحة في شكل ٤-٢. في هذه الصورة، يُمثِّل رسم الفتاة الأولى «أيريس»، ويُمثِّل رسم الفتاة الثانية «لولو»، وحقيقة أن الفتاة الأولى أطول من الفتاة الثانية تُمثِّل كونَ أيريس أطول من لولو.

يفترض هذا التفسيرُ مقدَّمًا أن ثَمَّة موضوعات تشير إليها عناصرُ الجملة. ولا يلزم أن تكون هذه الموضوعات مسوغة في العلاقات التي صوَّرتها الجملة (في هذه الحالة، تكون الجملة كاذبة)، ولكن لا بد أن تكون الموضوعات موجودة لكي تكون للجملة دلالة. إذَن، ماذا عن الجُمل التي تتضمن أوصافًا محدَّدة تفتقر إلى المرجعية، مثل «ملك فرنسا فيلسوف»؟ في هذه الحالة يستعين فيتجنشتاين بنظرية الأوصاف لراسل. وكما رأينا في الفصل الثاني، فسَّر راسل هذه الجملة بأنها تتعلق «فعليًّا» بالمفاهيم؛ في هذه الحالة، قال إنَّ مفهوم «ملك فرنسا» مُمثَّل على نحو متفرِّد؛ وأيًّا كان ما يُمثِّل هذا المفهوم، فإن




شكل ٤-٢: «أيريس أطول من لولو.»

هذا المفهوم نفسه يُمثِّل أيضًا مفهومَ «فيلسوف». وإذا كان هذا صحيحًا، فإن ما يُشترط وجوده لكي تكون للجملة دلالة (ولكي تحتمل الصدق أو الكذب) هي المفاهيم المتضمَّنة هنا (بما فيها المفاهيم المنطقية مثل مفهوم كونه ممثِّلًا).

ولكن، في واقع الأمر، قد تمرُّ هذه المفاهيم بدورها بجولةٍ أخرى من التحليل. ربما كان مفهوم «ملك فرنسا» قابلًا للتحليل بدلالة مفهوم أن ثَمَّة ملِكًا وبدلالة موضوع أن ثَمَّة بلدًا هي فرنسا، على سبيل المثال. إذَن، ما يُشترط لتكون للجملة دلالة هو أن توجد مرجعية لجميع عناصر الجملة التي تُمثِّل «تحليلها النهائي». ولكن، قد يكون التحليل النهائي لجملةٍ ما شديدَ التعقيد. دعونا نتأمل أحد الأمثلة التي عرضناها في الفصل الثاني: «المرأة البريطانية العادية تنجب ١٫٩ طفل». يجب أن يشير التحليل الكامل لهذه الجملة

إلى كلِّ امرأةٍ بريطانية وإلى كلٍّ من أطفالهن (وسيكون الادعاء حينها أن إجمالي عدد الأطفال المولودين مقسومًا على إجمالي عدد السيدات البريطانيات يساوي ١٫٩). ولكي تكون لهذه الجملة دلالة، فلا بد أن يكون جميع هؤلاء الناس موجودين.

ولكن، من المعروف عن فيتجنشتاين أنه لم يُعطِ قَطُّ مثالًا على تحليل نهائي لجملةٍ ما، بل لم يذكر حتى نوعَ التحليل الذي قد يتوقعه المرء. ولكنه أصرَّ على أن كلَّ جملة لها تحليلٌ نهائي، وأن الموضوعات التي تَبيَّن وجودُها نتيجةً لذلك (أيًّما كانت)، لا بد أن تكون موجودة، بوصفها شرطًا منطقيًّا لكي تكون للجملة دلالة. فعند مرحلة ما، لا بد أن تتلاقى اللغة التي نستخدمها مع الواقع الذي تسعى إلى تمثيله. كان هذا رأيًا نشرَه راسل، ومنحَه اسم «الذَّريَّة المنطقية»: إمكانية التحليل تفترض مقدَّمًا أنَّ الواقع يتكون في أبسط صوره من «ذرات» تعطي مرجعية لجميع الأسماء الأولية التي تتكوَّن منها الجملة، وهو ما يعبِّر إجمالًا عن التحليل النهائي.

## المعنى والهراء

وفقًا لفيتجنشتاين، لا يكون للجملة معنًى إلا إذا كانت تُصوِّر إحدى حالات الواقع الممكنة. ثَمَّة العديد من الشروط التي يجب استيفاؤها في الجُمل لكي تُصوِّر حالاتٍ ممكِنةً من الواقع، ولكن، وفقًا لفيتجنشتاين، لا يمكننا أن «نقول» ما هذه الشروط، ولكنها تكون «معروضة»؛ أي ظاهرة ومشارًا إليها، بدليل أنَّ الجملة تحمل ما تحمله فعلًا من معنًى. دعونا إذَن نعود إلى محاولات فريجه وراسل للتعبير عن الفروق بين الأنواع. إنَّ جملةً على غرار «لا مفاهيم تكون موضوعات»، وفقًا لفيتجنشتاين، يُعوزها المعنى؛ لأنها لا تُصوِّر حالةً ممكنة من حالات الواقع. فإذا كان لها معنًى بأي حال من الأحوال، فإنها ليست سوى محاولة لـ «عَرض» أحد الشروط الواجب توفرها ليكون للجملة معنًى. هل يعني هذا إذَن أن هذه الجملة مجرد هراء؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نوضِّح فارقًا آخر حدَّده فيتجنشتاين، بين أن تكون الجملة خالية من المعنى (sinnlos بالألمانية) وأن تكون هراءً (unsinnig بالألمانية).

في سبيل ذلك، دعونا نتناول مفارقةً أخرى، وهو ما يمثِّل — كما رأينا من قبل — طريقةً جيدة في الفلسفة لتحفيز الحاجة إلى الوقوف على فروق بعينها. إنها مفارقة الاستدلال (مربع ٤).

**مربع ٤: مفارقة الاستدلال**

لنتأمَّل الأمثلة البسيطة الآتية على الاستدلال المنطقي:

السماء تُمطر.

إذا كانت السماء تُمطر، فثَمَّة سُحبٌ في السماء.

---

إذَن: ثَمَّة سُحبٌ في السماء.

هذا الاستدلال «صحيح»: إذا كانت المقدِّمتان صحيحتَين، فسيكون الاستنتاج صحيحًا. ويمكننا تمثيل هذا الاستدلال تخطيطيًّا على النحو الآتي، حيث نرمز إلى جملة «السماء تُمطر» بالحرف P، وإلى جملة «ثَمَّة سُحبٌ في السماء» بالحرف Q، وسنستخدم السهم → في تمثيل القضية الشرطية «إذا كان ... فإنَّ ...»:

$$\begin{array}{l} P \\ P \rightarrow Q \\ \hline \text{Therefore: } Q \end{array}$$

يَنتُج Q منطقيًّا عن P وP → Q. يطلق علماءُ المنطق على القاعدة التي تجيز هذا الاستدلال «قاعدة الاستلزام»، وهي واحدة من أهم قواعد الاستدلال المنطقي.

دعونا نتخيَّل الآن شخصًا يعترض على الآتي: «إذَن، لا يَنتُج Q منطقيًّا عن P وP → Q إلا إذا ما تقبَّلنا هذه القاعدة. ألن يجدر بك إذَن توضيح هذه القاعدة إذا كنت ترغب في تمثيل الحُجة بالشكل الصحيح؟» كيف نوضِّح هذه القاعدة؟ الاقتراح البديهي هو أن نكتب أن (P & (P → Q)) → Q («إذا كان P و(إذا كان P، فسيكون Q)، فإن Q»). ومن ثَم، سيُعرَض اعتراض المعترِض على النحو الآتي: سيكون استدلالنا صحيحًا فقط إذا أُضيفت هذه القضية على أنها المقدمة الناقصة في الحُجة. وعليه، سيلزم «إكمال» الحُجة وإنهاؤها على النحو الآتي:

$$\begin{array}{l} P \\ P \rightarrow Q \\ (P \,\&\, (P \rightarrow Q)) \rightarrow Q \\ \hline \text{Therefore: } Q \end{array}$$

ولكن، إذا فعلنا ذلك، فهذا يُنذر بحدوث ارتداد لا نهائي. هل يجدر بنا ألا نضيف (P & (P → Q) & ((P & (P → Q)) → Q)) → Q وهكذا، كمقدمة أخرى؟ كيف يمكننا التوصُّل إلى استدلال صحيح؟ هل يمكن لحُجةٍ ما أن تكتمل إن استمر الوضع هكذا؟

أين مَكمَن الخطأ؟ الإجابة المقتضَبة هي أنَّ $(P \& (P \rightarrow Q)) \rightarrow Q$ يجب «ألا» يُنظَر إليها على أنها مقدمة ناقصة في الحُجة؛ فالاستدلال في صيغته الأصلية سليم تمامًا كما هو. واستُخلص الاستنتاج بالفعل على نحو صحيح طبقًا لقاعدة الاستلزام، إلا أن هذه القاعدة يجب أن يُنظَر إليها على أنها «تحكم» الاستدلال وليس على أنها عنصرٌ مستقل فيه. وسوف يكون لكل قاعدة من قواعد الاستدلال قضية «منطقية» مناظِرة، إلا أن هذه القضايا المنطقية تكون لها حالة مختلفة تمامًا عن مقدمات الحُجة. (إذا شبَّهنا الحُجة بمنزل مَبني بالطوب، فستكون قواعد الاستدلال هي المِلاط الذي يحافظ على تماسُك الطوب، وليست الطوب نفسه).

في كتاب «رسالة منطقية فلسفية»، عرضَ فيتجنشتاين هذه الفكرة بقوله إنَّ القضايا المنطقية «يعوزها» المعنى، بعبارة أخرى، إنها خالية من المعنى. وعلى النقيض من P، و$P \rightarrow Q$، وQ، التي جميعها ذات معنًى، فإن $(P \& (P \rightarrow Q)) \rightarrow Q$ خالية من المعنى؛ لأنها على وجه التحديد لا تضيف شيئًا إلى الاستدلال. فكلُّ ما تفعله هو أنها تعكس أن Q يمكن استنتاجها من P و$P \rightarrow Q$؛ أي إنها تعكس «قاعدة الاستلزام». في مثالنا الحالي، P («السماء تُمطر»)، وQ («ثَمَّة سُحبٌ في السماء»)، و«إذا كان P، فسيكون Q» («إذا كانت السماء تُمطر، فثَمَّة سُحبٌ في السماء»)، جميعها ذات معنًى، وبالطريقة نفسها التي اقترحها فيتجنشتاين: جميعها تعرض حالاتٍ ممكنةً للواقع؛ أي جميعها تعرض وقائع ممكنة. أما $(P \& (P \rightarrow Q)) \rightarrow Q$، فعلى النقيض، لا تفعل ذلك، إنها صحيحة بغضِّ النظر عن حالة العالَم التي تصوِّرها. وفقًا لفيتجنشتاين، القضايا المنطقية عبارة عن «تحصيل حاصل»، إنها صحيحة في كلِّ المواقف الممكنة ولكنها لا «تقول» شيئًا عن العالَم.

ومع ذلك، يُميِّز فيتجنشتاين بين «الخلو من المعنى» و«الهراء». فعلى الرغم من أن القضايا المنطقية خالية من المعنى، فإنها ليست هراءً؛ لأنها «تعرض» شيئًا ما. يعرض $(P \& (P \rightarrow Q)) \rightarrow Q$ أنَّ المرءَ يمكنه أن يستنتج Q من P و$P \rightarrow Q$. إليك مثالٌ آخر عن القضايا المنطقية، قضية على الصورة «إما P وإما لا P». إذا قيلت لك جملة «إما أن السماء تُمطر أو لا تُمطر»، فلن تعرف شيئًا عن العالَم، ولكنها تعرض شيئًا ما — لا سيَّما أن هذه خياراتٌ حصرية، كما يتجسَّد في حقيقة أننا نطلق على «P أو لا P» قانون الوسَط المُستبعَد أو الثالث المرفوع.

ولكن، أيًّا كانت القضايا المنطقية التي يحاول المرءُ عرضها، تظل الفكرة الرئيسية أن هذه القضايا تختلف في حالتها تمامًا عن القضايا «التجريبية» المعتادة، القضايا التي

تخبرنا بشيءٍ ما عن العالَم. كما أنَّ كونها تحصيل حاصل يميِّزها عن الهراء المباشر، ربما هي لا تقول شيئًا، ولكنها رغم ذلك تعرض شيئًا — عن ممارساتنا الاستدلالية.

## هل يمكن أن يعرض الهراءُ أيَّ شيء؟

ما الهراءُ إذَن؟ إذا كانت الجملة الخالية من المعنى يمكنها أن تعرض شيئًا، فهل يُنظَر إلى الهراء على أنه لا يمكنه حتى أن يعرض لنا شيئًا؟ أم إن ثَمَّة أنواعًا مختلفة من الهراء؟ كيف يجدر بنا النظر إلى محاولات فريجه وراسل للتعبير عن الفروق القائمة بين الأنواع؟ اقترحتُ سابقًا أنَّ ما كان يحاول فريجه وراسل قوله لا يمكن قوله ولكن يمكن عرضه فقط، وفقًا لفيتجنشتاين. ولكن، هل يعني ذلك أن جُملًا على غرار «لا مفاهيم تكون موضوعات» يجدر معاملتها على أنها نوعٌ من القضايا المنطقية؛ ومن ثَم، تكون خالية من المعنى بدلًا من كونها هراءً؟

أثارت المسائلُ التي طُرحت في هذا السياق جدلًا واسعًا. فعندما يتأمَّل المرءُ قضايا كتاب «رسالة منطقية فلسفية»، سيدرك أن الغالبية العظمى من الناس يفشلون في تلبية شرط فيتجنشتاين لكي تتحقق الدلالة ويتم المعنى: أنهم لا يصوِّرون أيَّ حالة من حالات الواقع الممكنة؛ وعلى الرغم من أن بعض هذه الحالات تكون قضايا منطقية، فإن أغلبها ليس كذلك. وهذا هو ما دفعَ بعض المفسِّرين إلى تمييز نوعَين من الهراء؛ هراء حرفي أو فعلي، وهراء مجازي أو توضيحي. يعرض الهراء المجازي التوضيحي شيئًا بالفعل، الحقائق «الممتنعة الوصف» التي من المفترَض أن فيتجنشتاين يحاول التعبير عنها عن طريق وصف طبيعة اللغة، والمنطق، والعالَم. ولكن، دفعَ آخرون بأننا نتعامل مع استعارة فيتجنشتاين الشهيرة في نهاية كتاب «رسالة منطقية فلسفية» على محمل الجِد؛ وهي أن قضاياه يجب أن يُنظَر إليها على أنها سُلَّم يلقي به المرءُ بعيدًا بمجرد الصعود إلى المنظور الصحيح. لا شك في أن أغلب قضاياه هراءٌ، بدقيق العبارة، وكان الهدف من كتاب «رسالة منطقية فلسفية» هو مساعدتنا في التفكير حتى نصل إلى إدراك كامل لهذا الأمر ولمقتضياته. فمَن منهم على صواب؟

ينشأ الهراء في أشكال عديدة، إلا أن ما يتضمَّنه أو يعتمد عليه عبارة عن نوع من خرق القواعد التي تحكم استخدام تعبيرات بعينها. قد ينشأ عن خرق القواعد النحوية كلامٌ مُبهَم غير مفهوم، مثل «الزُّمرد الملطَّخ بالفول السوداني كريه إلى حدٍّ ما»، إلا أن نوع الهراء الذي يستهوي الفلاسفة ينشأ عندما تكون الجملة صحيحة تمامًا نحويًّا

(ولو ظاهريًّا على الأقل)، ولكن مع خرق شروط أو حدود إمكانية تطبيق تعبير واحد أساسي على الأقل، بعبارة أخرى، عندما تُنتهك القواعد الدلالية. وقد تكون جملة «الكمبيوتر المحمول جائع» مثالًا بسيطًا على ذلك؛ كما ذكرنا سابقًا، كلمة «جائع» ليست محمولًا ينطبق على الجمادات.

قد تبدو جملةٌ مثل «لا مفاهيم تكون موضوعات» شبيهةً بجملة «لا حيتان تكون أسماكًا»، وجملةٌ مثل «لا يمكن أن تكون فئةٌ عنصرًا من نفسها» قد تشبه جملة «لا يمكن أن يلتقط أحدٌ صورةً لنفسه»، ولكن عندما ندرك التناقضات والمفارقات التي قد تنشأ، ندرك أن التشابهات مضلِّلة، وأن الجملة الأولى، في كلٍّ من الحالتَين، ما هي إلا هراء مقنَّع. قد يتطلب توضيح ذلك عملًا مُضنيًا، إلا أن النتيجة النهائية لن تكون إعادة تأويل الجملة حتى يصبح لها معنًى، بل إدراك لسبب وجوب اعتبارها بلا معنًى. ولكن، بإدراك ذلك، نتعلم شيئًا عن شروط وحدود إمكانية تطبيق التعبيرات ذات الصلة، ومن هذا المنطلَق يُعرَض شيءٌ ما. ومن ثَم، هناك حقيقة في وجهة نظر كلٍّ من طرَفَي الجدل المذكور أعلاه. ليست الجملة نفسها هي ما تعرض شيئًا، ولا سيَّما أنها لا تعبِّر عن حقيقة ممتنِعة الوصف، ولكن من المؤكَّد أن عملية توضيح السبب وراء كونها بلا معنًى هي ما تعرض شيئًا بالفعل — عن سماتٍ أساسية معيَّنة للُّغة التي نستخدمها. ينطبق الأمرُ نفسه على أي محاولة لتحديد الفارق نفسه بين قول شيء وعرضه؛ ما نعنيه بهذا القول معروضٌ بنوع من التوضيح الذي سعيتُ إلى تقديمه في هذا الفصل.

## هل الميتافيزيقا ضَربٌ من الهراء؟

كان لكتاب فيتجنشتاين «رسالة منطقية فلسفية» تأثيرٌ عميق على تطور التجريبية المنطقية — المعروفة أيضًا بالوضعية المنطقية — في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. وهي حركة نشأت عن مناقشات حلقة فيينا، التي من بين أعضائها رودولف كارناب (١٨٩١–١٩٧٠). وكان أهم ما أخذه التجريبيون المنطقيون عن فيتجنشتاين هو رفضه للميتافيزيقا، كما يُستشفُّ من الملاحظة التي كتبها فيتجنشتاين قبل بضع صفحات من خاتمة كتاب «رسالة منطقية فلسفية»:

> يتمثَّل المنهج الفلسفي الصحيح في الآتي: ألا تقُل شيئًا عدا ما يمكن قوله؛ أي قضايا العلوم الطبيعية — أو بعبارة أخرى، شيء لا علاقة له بالفلسفة — ومن

ثَم، حينما يريد شخص آخر أن يقول شيئًا ميتافيزيقيًّا، أن توضِّح له أنه لم يعطِ معنًى لدلالات معيَّنة في قضاياه.

الميتافيزيقا هي فرع الفلسفة المَعني بالطبيعة الجوهرية للعالَم، أو كما يمكن أن تتَّسم أيضًا، الفرع المَعني بالأنواع الأولية التي نستخدمها في التفكير في العالَم، مثل «الموضوع»، و«المفهوم»، و«الوجود»، و«الكينونة»، و«الماهية»، و«المكان»، و«الزمن»، وما إلى ذلك.

أوضحَ التجريبيون المنطقيون فَرقًا جوهريًّا بين القضايا «التحليلية» و«التركيبية». فقد اعتقدوا أن القضايا التحليلية قضايا يعتمد صِدقها أو كذبها على معاني المصطلحات المكوِّنة لها فحسب. على سبيل المثال، جملة «الأخضر لون» تُعد صادقة بناءً على معنى كلمة «الأخضر». وعلى النقيض، اعتقدوا أن القضايا التركيبية قضايا يعتمد صِدقها أو كذبها على الحالة التي يكون عليها العالَم. وتُعَدُّ جملة «زهرة الأوركيد هذه خضراء» مثالًا بسيطًا على ذلك؛ ستكون الجملة صادقة إذا كانت زهرة الأوركيد التي أقصدها تحمل بالفعل صفة كونها خضراء اللون. وفي محاولة لتفسير القضايا التركيبية، استعانَ التجريبيون المنطقيون بما أطلقوا عليه اصطلاحًا مذهبَ التحقُّقية: لا يكون للقضية معنًى إلا إذا كان من الممكن «إثباتها»؛ أي إنه يمكن من حيث المبدأ تحديدُ صدقها أو كذبها بالتجربة. وللحكم بما إذا كانت جملة «زهرة الأوركيد هذه خضراء» صادقة أم كاذبة، علينا أن ننظر إلى زهرة الأوركيد ونرى ما لونها.

قام مذهب التحققية على تصوُّر فيتجنشتاين عن الدلالة والمعنى. لا يكون للقضية دلالة ومعنًى إلا إذا كانت تُصوِّر إحدى حالات الواقع الممكنة؛ فإذا كانت حالة الواقع الممكنة هذه قائمة بالفعل، فستكون القضية صادقة، وإن لم تكن كذلك، فستكون القضية كاذبة. ما أضافه التجريبيون المنطقيون إلى هذا التصور، كشرطٍ إضافي لكي يكون للقضية دلالة (أو معنًى)، هو أنه لا بد من أن «نتحقَّق» مما إذا كانت حالة الواقع الممكنة هذه قائمة أم لا. واعتُبِر أن جميع القضايا التجريبية — والعلمية — تندرج ضمن هذه الفئة.

ولكن، ماذا عن القضايا المنطقية؟ وفقًا لفيتجنشتاين، هذه القضايا خالية من المعنى، ولكنها تحمل إحدى قيم الحقيقة؛ تكون صادقة إذا كانت تحصيلَ حاصل، وكاذبة إذا كانت تنطوي على تناقضات. وعلى الرغم من أنهم لم يكترثوا بما قيل في «الهراء»، اعتبرَ التجريبيون المنطقيون أنَّ فيتجنشتاين قدَّم تفسيرًا مقنعًا للقضايا المنطقية. وطبقًا لوصفهم، القضايا المنطقية «تحليلية»؛ وذلك لأن صدقها أو كذبها يعتمد على معاني

المصطلحات المنطقية. على سبيل المثال، تعتمد صحة قانون الوسط المُستبعَد أو الثالث المرفوع، «P أو لا P»، على معنى الفَصل والنفي.

ماذا إذَن عن القضايا الميتافيزيقية؟ وفقًا لفريجه، ثَمَّة نوعان رئيسيان من الأشياء في العالَم، الموضوعات والمفاهيم، وكلٌّ منهما يختلف كثيرًا عن الآخر. ومن ثَم، فإنَّ جملة «لا مفاهيم تكون موضوعات» قد تكون مثالًا جيدًا على القضايا الميتافيزيقية. ولكن، في تفسير فيتجنشتاين، هذه الجملة خالية من المعنى. وتنطبق الفكرة نفسها على جميع القضايا الميتافيزيقية؛ بقدر أنها لا تصوِّر حالات ممكنة من الواقع أو أنها منطقية، فهي تكون بلا معنًى. أيَّد التجريبيون المنطقيون الرأي الآتي: القضايا الميتافيزيقية ليست تركيبية؛ لأنه لا يمكن إثباتها، ولا تحليلية؛ لأنه لا يمكن تحديد ما إذا كانت صادقة أم كاذبة اعتمادًا على المعنى فقط؛ ومن ثَم، فهي بلا معنًى.

في ورقة بحثية شهيرة تحت عنوان «إقصاء الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للُّغة»، نُشِرَت عام ١٩٣٢، استعانَ كارناب بهذه الآراء في الدفع بأنَّ التحليل المنطقي يعرض القضايا الميتافيزيقية على أنها «قضايا زائفة». على الرغم من أنها تبدو وكأن لها معنًى، فبمجرد أن نحاول ترجمتها بلغةٍ منطقية، ندرك أنها بلا معنًى. وينطبق الأمر نفسه أيضًا على جملة «لا مفاهيم تكون موضوعات». وشملت أمثلة كارناب بعضَ الملاحظات التي ألقاها مارتن هايدجر في إحدى محاضراته عام ١٩٢٩ تحت عنوان «ما الميتافيزيقا؟». قدَّم هايدجر مقولات على غرار «اللاشيء يسبق لا النافية والنفي»، و«اللاشيء نفسه لا شيء»، والتي انتقدها كارناب لأنها عاملت «اللاشيء» بشكل خاطئ على أنه اسمُ عَلَم بدلًا من كونه مُكمِّمًا. وكما رأينا، أن تقول «لا شيءَ يكون أحادي القرن»، على سبيل المثال، كأن تقول إنَّ مفهوم «أحادي القرن» ليست له حالات، ويُصاغ في المنطق باستخدام المُكمِّم الوجودي على الصورة: $\neg(\exists x)Ux$ («ليست الحالة أن هناك وجودًا لأيٍّ من أحاديي القرن»).

تحوَّل هجوم كارناب على هايدجر إلى تفسير كلاسيكي متشدِّد، وأخطأ إصابة النقطة التي كان يحاول هايدجر قولها «فعليًّا» (ليس لا شيء!). إلا أنه أبرز كيف وسَّع كارناب أفكار فيتجنشتاين من خلال التأكيد على الدور الذي يجب على لغة المنطق أن تلعبه، مثل اللغة التي وضعها كلٌّ من فريجه وراسل. فصياغة القضايا بلغة منطقية يوفِّر وسيلةً لغربلة القضايا الميتافيزيقية، والتي يمكن إفراغها فيما بعدُ في سلَّة مهملات اللامعنى أو الهراء. ووفقًا للإيجابيين المنطقيين، تحاول الميتافيزيقا أن تفكِّر مُتخطِّيةً حدودَ ما يمكن

قوله أو التفكير فيه على نحو ذي معنًى، وتحتاج إلى تقييد ذرائعها وتفسير الهراء الذي تنتجه.

## إذَن، هل ثَمَّة حدود لما يمكننا قوله أو التفكير فيه؟

في تمهيد كتاب «رسالة منطقية فلسفية»، كتبَ فيتجنشتاين أنَّ هدفه هو رسمُ حدٍّ للفِكْر، أو بمعنًى أصح، وفقًا لكلماته، للتعبير عن الأفكار، حيث إن الطريقة الوحيدة لرسم هذا الحد تأتي من داخل اللغة. ومن ثَم، بالنسبة إلى فيتجنشتاين، تتحدَّد حدودُ ما يمكننا التفكير فيه بحدود لغتنا، وكانت مهمة كتاب «رسالة منطقية فلسفية» توضيح ذلك؛ إن لم يكن توضيح جميع التفاصيل، فتوضيح الإطار العام على أقل تقدير. ركَّزنا هنا على نوع رئيسي واحد من الأمثلة لتوضيح ذلك، تمييز الفرق بين الأنواع، على غرار تمييز الفرق بين الموضوع والمفهوم لدى فريجه، والفرق بين الموضوع والفئة لدى راسل، وكلاهما فرض قيودًا على طرق تفكيرنا. وفقًا لفيتجنشتاين، لا يمكننا «قول» ما تكون عليه هذه الفروق، ولكن ما تتضمَّنه «يُعرَض» من خلال استخدامنا (الصحيح) للتعبيرات ذات الصلة — أسماء الأعلام، وكلمات المفاهيم، ومصطلحات الفئات.

إنَّ أيَّ محاولة لخرق القواعد النحوية أو الدلالية للُّغة مآلُها إلى الهراء، أو اللامعنى، وشعر فيتجنشتاين بأن مشكلة الفلسفة تنشأ عن الفهم الخاطئ لهذه القواعد؛ وذلك — وفقًا لكلماته — من خلال عدم القدرة على فهم منطق لغتنا. ويتطلب حلُّ هذه المشكلات — أو ربما من الأفضل لو قلنا القضاء عليها — توضيحَ كيفية خرق هذه القواعد. وإحدى الطرق لفعل ذلك — كما أيَّد كارناب — هي إظهار كيف أنها لا تنشأ عن «تدوين المفاهيم» أو اللغة المنطقية مثلما تصوَّر فريجه وراسل. إلا أن فيتجنشتاين أكَّد أن اللغة المنطقية — وقد اختلفَ مع كارناب في ذلك — ينتج عنها أيضًا غموضٌ فلسفي خاص بها، مثلما رأينا في حالة مفارقة راسل ونظرية الأنماط. ومن ثَم، فإن بناءَ لغة منطقية لا يُعَدُّ حلًّا وافيًا لجميع المشكلات الفلسفية، ولكن لا بد من استخدامه في ظل وجود أهداف فلسفية واضحة في الذهن. إذَن، ثَمَّة حدودٌ بالفعل لما يمكننا قوله أو التفكير فيه، وعلى الرغم من أننا قد نواجه صعوبات في التعبير «قولًا» عن ماهيتها، فيمكن بالتأكيد «عرضها» عن طريق تقديم شرحٍ دقيق لطرائق اللغة وآلياتها المعقَّدة.

الفصل الخامس

# كيف نفكِّر بوضوح أكبر؟

تُولي الفلسفة التحليلية مسألةَ الوضوح عنايةً كبيرة. ولكن، ماذا يعني «الوضوح» وكيف يمكننا أن نفكِّر بوضوح أكبر؟ وكيف يرتبط الوضوح بخصال الفلسفة التحليلية الأخرى؟ ذكرتُ، في مقدمة هذا الكتاب، أنَّ الدقة والصرامة خصلتان أُخريان كان يُنظَر إليهما على أنهما من سمات الفلسفة التحليلية. وأشرتُ إلى أن الإبداع والفاعلية والمنهجية من ضمن خصالها أيضًا، من خصال أفضل فلسفة تحليلية على أقل تقدير، وكنت مهتمًّا بوجه خاص بتوضيح كيف أن الفلسفة التحليلية إبداعية من الناحية المفاهيمية. كيف يرتبط الوضوحُ إذَن بهذا كله؟

## تقييم الوضع

إحدى الطرق المتبَعة في توضيح الأمور هي تقييم الوضع. دعونا نرَ إذا كان في مقدورنا البدء في الإجابة عن هذه الأسئلة بمراجعة بعض الأفكار التي ناقشناها حتى الآن في هذا الكتاب. دعونا نعُدْ أولًا إلى أحد المفاهيم التي تحدَّثنا عنها في الفصل الأول. هل نفكِّر في اللانهائية بوضوح؟ من المؤكَّد أن مفهوم اللانهائية يُحتكم إليه في عملية التفكير العادي. ولكن، عندما نتأمَّل المجموعات غير المنتهية، ندرك أنها ليست بسيطة، بأي حال من الأحوال، كما كان يُفترض. وسواءٌ كنت مقتنِعًا بالحُجج التي قُدِّمَت للتعريف بالأعداد فوق المنتهية أم لا، آملُ أنَّ الفكرة العامة قد وصلتك على أقل تقدير؛ وهي أن ثَمَّة معايير عديدة لاستخدام مفهوم بعينه، وأنَّ هذه المعايير يمكن أن تنهار في الحالات غير القياسية، ومن هنا طرأت الحاجة إلى استحداث مفاهيم جديدة أو مُعدَّلة. وعليه، توجد طريقة للتفكير

بوضوح أكبر؛ وهي فهم المعيار المُتضمَّن في استخدامنا للمفاهيم؛ ومن ثَم، إدراك احتمالية وجود مفاهيم أكثر تحديدًا تستلزم التمييز.

يمكننا أن ندرك على الفور مدى ارتباط الوضوح بالإبداع في هذا النوع تحديدًا من الحالات؛ يمكن تحقيق وضوح أكبر في تفكيرنا عن طريق الإبداع المفاهيمي المُتضمَّن في تقديم المفاهيم الأدق. وكون هذه المفاهيم الجديدة أدق من شأنه أن يُبرِز أيضًا خصلة دقة التعبير؛ يمكننا — من خلال الإلمام بالفروق الدقيقة — التعبيرُ عمَّا نعنيه بدقةٍ أكبر. عندما نتناول مجموعتَين تشتملان على العدد نفسه، فيمكن القول إنَّ ما نعنيه هو إمكانية وجود علاقة ترابط أحادي بين عناصرهما، على سبيل المثال. ويمكننا أن نرى في هذه الحالة أيضًا العلاقة بين خصلتَي الوضوح والدقة؛ يتجلَّى وضوح التفكير في دقة التعبير.

ثَمة ارتباطٌ وثيق بين فهم معايير استخدام المفاهيم وإدراك نطاق وقيود استخدامها؛ الأمر الذي يمكن أن نحقِّق فيه أيضًا وضوحًا أكبر من التفكير. رأينا هذه النقطة في مناقشتنا عن مفارقة راسل في الفصل الثاني، وكذلك رد فيتجنشتاين على الحلِّ الذي اقترحه راسل لمفارقته، متمثِّلًا في نظرية الأنماط، في الفصل الرابع. في العادة، لا تنطبق المفاهيم بمشروعية إلا ضمن نطاق معيَّن، وفي حال توفُّر شروط معيَّنة فحسب؛ مفهوم الجوع، على سبيل المثال، ينطبق فقط (بمعناه الحرفي) على نوعٍ معيَّن من الموضوعات، وهو الحيوانات. وأيُّ تطبيق له خارج هذا النطاق مآله إلى اللامعنى. في هذه الحالة، قد نشعر بأن ثَمَّة حالة من الخلط المستمر بين الوضوح والإبداع؛ ذلك أن تطبيق المفاهيم «خارج» نطاقها المعتاد قد يُنظَر إليه على أنه ضربٌ من الإبداع. وقد نُجيب باختصار عن هذا السؤال من خلال الإقرار بأنَّ المعنى يمكن إثباته أحيانًا «باستخدام» اللامعنى، إلا أنَّ من الضروري فهم كيفية إثبات هذا المعنى إذا كنا بصدد التفكير بوضوح في الأمر.

ومع ذلك، تتجلَّى أقوى علاقة بين الوضوح والدقة والإبداع في الدور الذي يلعبه التحليلُ التفسيري. أوضحتُ، في الفصل الثالث، الطريقة التي يصبح بها التحليلُ التفسيري «تحويليًّا»؛ يمكننا التفكيرُ بوضوح أكبر في المعنى المقصود من خلال إعادة صياغة الجُمل باستخدام مصادر مفاهيمية أكثر ثراءً، أو بفهم كيفية صياغة الجُمل على النحو الذي يحقِّق ذلك. كما يقترح تحليل فريجه للقضايا الوجودية والعددية ونظرية راسل للأوصاف، ما قد يبدو وكأنه يتعلق بالموضوعات قد يتبيَّن أنه يتعلق «في الحقيقة» بالمفاهيم. وفي هذه الحالة، يلتقي الوضوح والدقة والإبداع.

لم أتحدَّث بما يكفي بَعدُ عن الخصال الأخرى المذكورة أعلاه: الدقة، والفاعلية، والمنهجية. ترتبط الفاعلية ارتباطًا وثيقًا بالإبداع، وتُعَدُّ دقة «المحاجَّة» والمنهجية أقربَ إلى سمات النظريات منهما إلى سمات التحليلات الفردية. وسنعود إلى ذلك بعد قليل.

## التعريف بسوزان ستيبينج

نشرت ليزي سوزان ستيبينج (١٨٨٥–١٩٤٣) ما أصبح في نهاية المطاف المرجعَ الأول للفلسفة التحليلية عام ١٩٣٠، وكان دورها في الترويج لتطوُّر الفلسفة التحليلية في بريطانيا متفوقًا على مَن عداها. وُلدَت سوزان ستيبينج في لندن، وتلقَّت تعليمها في كلية جيرتون بجامعة كامبريدج، وكلية الملك في لندن، وعملت بالتدريس في كلٍّ من كامبريدج ولندن لبقية حياتها. في ١٩٣٣، كانت المرأة الأولى التي تعمل أستاذًا في الفلسفة في بريطانيا، وشغلت أيضًا منصب رئيس الجمعيتَين الفلسفيتَين الرئيسيتَين في بريطانيا، الجمعية الأرسطية (في ١٩٣٣–١٩٣٤) وجمعية العقل (في ١٩٣٤–١٩٣٥). كما شاركت عام ١٩٣٣ في تأسيس مجلة «أناليسيز»، التي ظلت واحدةً من المطبوعات الرئيسية في مجال الفلسفة التحليلية حتى يومنا هذا، كما لعبت دورًا مهمًّا في دعوة الأعضاء الرئيسيين في حلقة فيينا إلى بريطانيا والحث على مناقشة أفكارهم. كما سنرى في الفصل السادس، تطوَّرت الفلسفة التحليلية لتصبح ما هي عليه الآن — من خلال التوفيق بين أفكار راسل ومور وفيتجنشتاين في بريطانيا، والمنطق التجريبي لفلاسفة حلقة فيينا، بما لهما من جذور في أعمال فريجه السابقة، وذلك على الرغم من التوتر الإبداعي والنقدي بينهما.

وفقًا لما قالته ستيبينج عن نفسها، فإن ما «حدا» بها إلى الفلسفة التحليلية هو تعليق مور على ورقة بحثية قرأتها على مسامع الجمعية الأرسطية عام ١٩١٧، وظلَّت على تواصل مع مور لبقية حياتها. نُشر كتابُها، «مقدِّمة حديثة إلى المنطق»، عام ١٩٣٠. تناولَ الكتابُ، فيما يزيد على ٥٠٠ صفحة، كثيرًا من الموضوعات التي أصبحت الآن وثيقة الصلة بالفلسفة التحليلية، مثل طبيعة المنطق، والاستدلال المنطقي، وتحليل القضايا، ونظرية الأوصاف، والمنهج العلمي (فيما يتعلق، على سبيل المثال، بالسببية والاستقراء)، والتعريف، والتجريد. وسرعان ما برهنَ الكتابُ على أنه دليلٌ إرشادي للتطوُّرات الجديدة، ونُشرت الطبعة الثانية منه عام ١٩٣٣. خاطبت كتبُها اللاحقة جمهورًا أعرض. فقد نشرت كتابَين عن المنطق أقصر من الكتاب الأول، وهما «تطبيق المنطق» (١٩٣٤) و«علم المنطق الأولي الحديث» (١٩٤٣)، وكتابَين يستحقان أن يُقال عنهما إنهما من أوائل الكتب

عن التفكير النقدي، وهما «الفلسفة والفيزيائيون» (١٩٣٧) و«التفكير لغرضٍ معيَّن» (١٩٣٩)، وكلاهما من إصدارات دار نشر بنجوين. وتُوفِّيت ستيبينج في سبتمبر ١٩٤٣.

## هل يوجد تصوُّر معقول للميتافيزيقا؟

كانت ستيبينج من أوائل الفلاسفة الذين ردوا على الهجوم الجماعي الذي شنَّه التجريبيون المنطقيون على الميتافيزيقا. ونصَّ انتقادُها الرئيسي على أن أي وجهة نظر فلسفية — بما في ذلك التجريبية المنطقية نفسها — تضع افتراضاتٍ مُسبقة، والميتافيزيقا ليست استثناءً في ذلك. افترضَ فريجه أن ثَمَّة فارقًا أساسيًّا بين الموضوعات والمفاهيم، على سبيل المثال، ووجدَ فيتجنشتاين نفسه يُقرُّ بأنَّ العالَم مكوَّن من موضوعاتٍ بسيطة «يجب» أن تكون موجودة لضمان استخدامنا للُّغة بطريقة ذات معنًى. ووضعت التجريبية المنطقية أيضًا افتراضاتٍ مسبقة معيَّنة، والتي لم تكن أيضًا بمنأًى عن إثارة الجدل. إليك، على سبيل المثال، الادعاء بأن ثَمَّة اختلافًا قاطعًا بين الحقائق التحليلية والتركيبية. هل هذه حقيقة تحليلية أم تركيبية؟ يبدو أنها ليست حقيقية طبقًا لمعنى «التحليلي» و«التركيبي» (إلا إذا عُرِّف معنى «التركيبي»، دون جدوى، بأنه معنًى «غير تحليلي»)، كما أنها ليست حقيقية تجريبية. وثَمة افتراض أيضًا بوجود فارق بين مسائل «المعنى» ومسائل «الحقيقة»، يبدو شبيهًا بنوعية الافتراضات الميتافيزيقية التي يجدر بالتجريبيين المنطقيين انتقادُها.

كانت ستيبينج أمينةً في تقييمها لمنهجها الفلسفي المتأثِّر بمور. فخلال محاولتها توضيح افتراضاته المسبقة، استنتجت أنَّ هذه الافتراضات أيضًا لا يمكن تبريرها. وعلى غرار ما فعلَ فيتجنشتاين، أدركت ستيبينج أنَّ هذا المنهج قد افترضَ مسبقًا، على وجه الخصوص، أنَّ أيَّ تحليل لا بد أن يركن في نهاية المطاف إلى مجموعة من الوقائع أو الحقائق الأساسية. ولكن، مع احتدام الجدل في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين حول ماهية هذه الحقائق الأساسية، ظلَّ الشكُّ يتزايد فيما إذا كان من الممكن الوصول إلى هذا المستوى المطلق أم لا. وكردَّة فِعل على ذلك، رسمت ستيبينج — وآخرون غيرها — خطًّا فاصلًا بين التحليل المنطقي أو تحليل «المستوى نفسه» والتحليل الميتافيزيقي أو تحليل «المستوى الجديد».

دعونا نتناول أحد أمثلة ستيبينج: «كلُّ عالِم اقتصاد غيرُ معصوم من الخطأ» (الحقيقة التي تنطبق على عصرنا الحالي أكثر من أي وقتٍ مضى!). يمكن صياغة هذه الجملة في المنطق على الصورة $(\forall x)(Ex \rightarrow Fx)$ (بالنسبة إلى جميع قيم $x$، إذا كان

$x$ عالِم اقتصاد، فسيكون $x$ غير معصوم من الخطأ) — لهذه الجملة نفس الصيغة المنطقية للجملة «جميع الخيول حيوانات»، التي تناولناها في الفصل الثاني. تعطينا هذه الصيغة «تحليلًا منطقيًّا»، ولكن ربما يظل السؤال مطروحًا حول ماهية الحقائق الأساسية التي تجعل مثل هذه القضية صادقة. ثَمَّة إجابة واحدة محتمَلة لهذا السؤال، وهي أن ننظر إلى هذه القضية على أنها قابلة للاختزال لتصبح مجموعة من الحقائق المحدَّدة على غرار أنَّ كارل ماركس غير معصوم من الخطأ، وجون مينارد كينز غير معصوم من الخطأ، ومحمد يونس غير معصوم من الخطأ، وما إلى ذلك. وسيعطينا هذا «تحليلًا ميتافيزيقيًّا». يُعَدُّ التحليل المنطقي تحليلًا «من المستوى نفسه»؛ لأنه لا يعطينا إلا صياغةً مكافئة (افتراضيًّا). أما التحليل الميتافيزيقي، فيُعَدُّ تحليلَ «مستوًى جديد»؛ لأنه يوضِّح لنا (افتراضيًّا) «الوجهة» التي سيُنظَر إلى القضايا على أنها تشير إليها في نهاية المطاف.

برسم هذا الخط الفاصل، أصبح من المستحيل رفضُ التحليل الميتافيزيقي مع قبول التحليل المنطقي في آن واحد. وعليه، لم تعد الشكوك المتعلقة بالتحليل الميتافيزيقي تؤثِّر على مشروعية التحليل المنطقي. دعونا نتذكَّر واحدًا من أوائل الأمثلة التي تناولناها في هذا الكتاب، لنفترض أن شخصًا يتساءل في حيرةٍ كيف يمكننا القول بأنَّ أحادي القرن لا وجودَ له. قد يكفي أن نوضِّح أن ما نعنيه «فعليًّا» هو أنَّ مفهوم «أحادي القرن» ليس مُمثَّلًا، ولن نُضطر إلى إجراء أي تحليل ميتافيزيقي «أعمق». ولكن، يمكننا أيضًا أن نعطي دورًا متواضعًا للتحليل الميتافيزيقي بالإشارة إلى أنَّ التحليل الذي نُجريه يتعلق بأغراضٍ معيَّنة نقصدها. على سبيل المثال، الحديثُ عن لجنةٍ ما يمكن اختزاله إلى الحديث عما يفعله كلُّ فرد من أعضاء هذه اللجنة، دون الحاجة إلى تفسير إضافي لما يعنيه كونه فردًا. بعبارة أخرى، كلُّ ما نحتاج إليه هو تطبيقُ التحليل بالقدر الكافي لحل مشكلة بعينها؛ إذ يمكننا أن نرفض فكرة وجود ما يُدعى التحليل «المطلق». كان هذا هو المنهج الذي اتبعته ستيبينج في أعمالها الأخيرة، ويبدو أنه يقدِّم وجهةَ نظرٍ معقولة عن الميتافيزيقا.

## التفكير لغرضٍ معيَّن

تأمَّلْ مثالًا ضربته ستيبينج خلال مناقشةِ ما أسمته «التفكير التأمُّلي» — وهو على النقيض من «أحلام اليقظة العقيمة» — في الفصل الأول من كتاب «مقدِّمة حديثة إلى المنطق». كان شخصٌ لا يستطيع السباحة جالسًا على صخرة على الساحل مستغرِقًا في أحلام اليقظة،

عندما سمعَ شخصًا يصيح فيه ليخبره بأن المدَّ آخذٌ في الارتفاع، وأنْ لا سبيلَ أمام عودته إلى الشاطئ. وبما أنَّ هذا الشخص يُدرك أنه لا يستطيع السباحة، نظرَ إلى أعلى ليرى مدى الارتفاع الذي يمكن أن يصل إليه أعلى الصخور. وأدركَ من آثار الطحالب الخضراء على الصخور الارتفاعَ الذي قد يصل إليه الماء، ورأى حافةً ناتئةً أعلى الصخور ستوفِّر له ملاذًا آمنًا، فقرَّر أن يتسلَّق الصخرة إلى هذه الحافة. كتبت ستيبينج أنَّ هذا التفكير التأمُّلي «مُوجَّه»؛ إنه يهتم في الأساس بحلِّ مشكلةٍ ما في هذه الحالة، وهي كيفية تفادي الغرق. ويُعَدُّ أيضًا تفكيرًا «منطقيًّا»؛ فهو ينتقل، على نحو مشروع، من مقدِّماتٍ مثل «المدُّ آخذٌ في الارتفاع»، و«لا أستطيع السباحة»، و«موقعي الآن أدنى أعلى نقطة لمنسوب المياه على الصخور»، و«هذه الحافة الناتئة على ارتفاع يفوق أعلى نقطة لمنسوب المياه»، إلى الاستنتاج «يجب أن أتسلَّق الصخور وصولًا إلى هذه الحافة».

في كتابها التالي، تحدَّثت ستيبينج بإسهاب عن التفكير «القصدي» أكثر مما تحدَّثَت عن التفكير «المُوجَّه»، إلا أن الفكرة لم تتغير، وأصبحت موضوعًا استرشاديًّا في جميع كتاباتها اللاحقة. في الواقع، «التفكير القصدي» هو عنوان الفصل الأول من كتاب «تطبيق المنطق»، وهو عبارة عن مقدِّمة قصيرة جدًّا وغير متخصِّصة (١٠٠ صفحة) عن المنطق والتفكير النقدي نُشر عام ١٩٣٤. بدأت ستيبينج هذا الفصل بوصف التفكير القصدي بأنه «تفكيرٌ مُوجَّه للإجابة عن سؤالٍ مُلحٍّ باستمرار»، ويتخطَّى هذا لتفسير ما يتضمَّنه هذا التفكير عادةً. تتجلَّى هذه الفكرة أيضًا في عنوان الكتاب الذي ربما كان أشهرَ كتبها، «التفكير لغرضٍ معيَّن»، الذي نُشر عشيةَ اندلاع الحرب العالمية الثانية. كتبت ستيبينج في هذا الكتاب أن التفكير الفعَّال هو التفكير لغرضٍ معيَّن، ويحكم هذا الغرض السؤال الذي نحاول الإجابة عنه والظروف التي نحاول فِعل ذلك في ظلها. كما تؤكِّد ستيبينج أن تفكيرنا دائمًا ما يتضمَّن شخصياتنا كاملةً، ويتحدَّد بالسياق الذي نجد أنفسنا فيه.

على الرغم من أن تفاصيل السمات الخاصة للتفكير القصدي تختلف إلى حدٍّ كبير عن سابقيه، فإن ثَمَّة عددًا من السمات العامة مشتركة فيما بينهما. ويمكننا أن نوضِّح ذلك بتناول المثال الذي ضربته ستيبينج عن الشخص الجالس على الصخور. باديءَ ذي بدء، لا بد من وجود إدراك للحقائق التجريبية ذات الصلة. في هذه الحالة، على سبيل المثال، على الشخص أن يلاحظ أن المدَّ يرتفع ويفحص الصخور المحيطة به. ثانيًا، لا بد أن يكون على دراية بالقوانين ذات الصلة أو البديهيات المعروفة عن سير العالَم، مثل أن المدَّ يصل إلى أعلى نقطة كلَّ يوم، وأنه يمكن اكتشاف ارتفاع المد بفحص الآثار التي تتركها

الطحالبُ الخضراء على الصخور. ثالثًا، لا بد أن يعرف المرءُ حقائقَ عن نفسه، مثل أنه لا يستطيع السباحة ولكنه يستطيع التسلق. رابعًا، لا بد أن يدرك المشكلة، أنه سيغرق إذا بقي في مكانه، وأن يحدِّد الحلول الممكنة، مثل أن يذرع الصخور جيئة وذهابًا على أمل العثور على ملاذ أو تسلُّق أعلى الصخور وانتظار أن ينحسر المد. خامسًا، لا بد أن يكون قادرًا على الاستنباط؛ أي يتوصَّل إلى استنتاج من خلال المقدِّمات، بالطريقة المُشار إليها أعلاه. وأخيرًا، لا بد أن يتمكن من استخدام اللغة وفهمها. في هذه الحالة، لا بد أن يفهم ما يعنيه أن يصيح أحدهم فيه، كما ينبغي أن يكون قادرًا على التعبير عن أفكاره ورغباته لغويًّا أثناء تدوير الأفكار في ذهنه. (تختلف هذه الحالة عن كثير من الحالات الأخرى؛ إذ قد يلعب الاستخدامُ الصريح للُّغة دورًا أهم بكثير). من بين جميع هذه السمات العامة، صبَّت ستيبينج جُلَّ اهتمامها على السمتَين الأخيرتَين؛ ولذا، دعونا نتناول كلًّا منهما بمزيد من التفصيل.

## التفكير المنطقي

يتضمن التفكير المنطقي الاستدلالَ على قضيةٍ ما، تُسمى الاستنتاج، من قضية أخرى أو أكثر، تُسمى المقدِّمة أو المقدِّمات. سيكون هذا الاستدلال أو الحُجة «صادقًا» إذا كان لا يجوز أن تكون المقدِّمات صادقة والاستنتاج كاذبًا، بعبارةٍ أخرى، في حال كان الاستنتاج نتيجة متولِّدة عن المقدِّمات. عرضنا مثالًا بسيطًا على الاستدلال المنطقي، الذي له الصيغة «P، $P \rightarrow Q$، إذَن Q»، في الفصل الرابع. إليك مثال آخر:

المدُّ آخذٌ في الارتفاع.

إذا كان المد آخذًا في الارتفاع، فستصل مياه البحر إلى أعلى نقطة لمنسوب المياه.

---

إذَن: ستصل مياه البحر إلى أعلى نقطة لمنسوب المياه.

نلاحظ أن هذه الاستدلالات مُتضمَّنة في التفكير التأملي للشخص الجالس على الصخور. ويمكننا أن نعيد صياغة تفكيره ليصير على هيئة سلسلة كاملة من هذه الاستدلالات. إذا توصَّل الشخصُ إلى استنتاج أنَّ مياه البحر ستصل إلى أعلى نقطة لمنسوب المياه، على سبيل المثال، فقد يواصل تفكيره على النحو الآتي:

موقعي الآن أدنى أعلى نقطة لمنسوب المياه.
إذا كان موقعي أدنى أعلى نقطة لمنسوب المياه، فستصلني مياه البحر.

---

إذَن: ستصلني مياه البحر.
إذا كانت مياه البحر ستصلني، فلا بد أن أصعد إلى مكانٍ يعلو أعلى نقطة لمنسوب المياه.

---

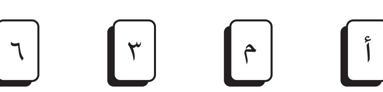
إذَن: لا بد أن أصعدَ إلى مكان يعلو أعلى نقطة لمنسوب المياه.

تستفيد سلسلة التفكير هذه من قاعدة «الاستلزام»، كما ناقشناها في الفصل الرابع. وتُعَدُّ هذه إحدى أهم قواعد المنطق، وإن لم تكن بأي حال القاعدةَ الوحيدة، وربما يوجد كثير من الطرق الأخرى لإعادة صياغة التفكير التأملي للشخص الجالس على الصخور. ولكن، أيًّا كانت الطريقة التي نتَّبعها في إعادة صياغة هذا التفكير، لا بد أن نتأكَّد من أن الاستدلالات صحيحة. ولا يعني هذا أن جميع المقدِّمات يجب أن تكون صادقة. ولكن كلَّ ما يلزمنا هو أن نعي أنه «إذا» كانت جميعُ المقدِّمات صادقة، «فسيكون» الاستنتاج بدوره صادقًا.

ما مدى قدرتنا على ممارسة التفكير المنطقي؟ دعونا نواصل العملَ على هذا المثال الخاص بالاستدلال وفقًا لقاعدة «الاستلزام»، التي تمكِّننا من استنتاج Q من P و«إذا كان P، فسيكون Q»؛ أي إن $(P \rightarrow Q)$. والأساس في هذا هو فهمنا للقضايا الشرطية على الصورة «إذا كان P، فسيكون Q»، حيث يُطلَق على P المقدِّمة المنطقية، وعلى Q النتيجة المنطقية. إذَن، إلى أي مدًى نفهم القضايا الشرطية؟ تأمَّل مسألة الاختيار لواسون الموضَّحة في مربع ٥. كيف ستجيب عن هذا السؤال؟

**مربع ٥: مسألة الاختيار لواسون**

تخيَّل أن لدينا أربع بطاقات موضوعة على طاولة، وكل بطاقة منها تحمل على أحد وجهَيها حرفًا وتحمل على الوجه الآخر عددًا. ما تراه سيكون على النحو الآتي:



ما البطاقة (أو البطاقات) التي تحتاج إلى قلبها لترى ما إذا كانت القضية الشرطية الآتية صحيحة أم لا؟

«إذا كان على أحد وجهَي البطاقة حرف متحرك، فسيكون على الوجه الآخر عدد فردي.»

إذا كانت إجابتك أنَّ عليك قلب البطاقات التي على أحد وجهَيها حرف أ وعلى الوجه الآخر العدد ٣، فلستَ وحدك مَن خمَّنت هذه الإجابة؛ أثبتت الاختبارات أنَّ أغلب الناس أعطَوا الإجابة نفسها، عندما طُرح عليهم السؤالُ للمرة الأولى على الأقل. إلا أن هذه الإجابة ليست صحيحة. لستَ بحاجة إلى قلب البطاقات التي تحمل العدد ٣، فبغضِّ النظر عما يحمله الوجه الآخر من البطاقة، لا يمكنه أن «يلغي» القضية الشرطية. إذا كان الوجه الآخر للبطاقة يحمل حرفًا ساكنًا، فستكون البطاقة غير ذات صلة باختبار القضية الشرطية؛ أما إذا كان يحمل حرفًا متحركًا فإنه لا يعطينا مثالًا مقابلًا.

يوجد تصوُّر بأنه إذا كان الوجه الآخر للبطاقة، التي على أحدِ وجهَيها العددُ ٣، يحمل حرفًا متحركًا، فهذا «يثبت صحة» القضية الشرطية؛ لكونه حالة مثبتة تتحقَّق فيها القضية الشرطية. وربما يفسِّر ذلك جزئيًّا السببَ في أن الناس عادةً ما تعتقد أن هذه هي البطاقة التي يجب قلبها. ولكن، لكي نختبر القضية الشرطية، كلُّ ما «علينا» وضعه في الاعتبار هو الحالات الممكنة التي يُحتمل أن تكون فيها القضية كاذبة. إذا كانت البطاقة التي يحمل أحدُ وجهَيها الحرفَ أ تحمل عددًا زوجيًّا على الوجه الآخر، فمن شأن ذلك أن يجعل القضية كاذبة؛ وعليه، لا بد من قلب هذه البطاقة. والغالبية العظمى من الناس يدركون هذا الأمر مباشرةً. ولكن، لا بد أيضًا من قلب البطاقة التي تحمل العدد ٦ على أحد وجهَيها، فإن كانت تحمل حرفًا متحركًا على الوجه الآخر، فستجعل أيضًا القضية الشرطية كاذبة. لسنا بحاجة إلى قلب البطاقة التي تحمل الحرف م على أحد وجهَيها، فهي أيضًا غير ذات صلة باختبار القضية الشرطية. ومن ثَم، الإجابة الصحيحة هي قلب البطاقتَين اللتَين تحملان الحرف أ والعدد ٦. قد يتطلب الأمر مزيدًا من الشرح من جانبي لإقناعك بذلك، أو مزيدًا من التفكير من جانبك لإدراك ذلك، إلا أنَّ المثير للاهتمام في مسألة الاختيار هذه أن أغلب الناس يمكن توجيه تفكيرهم إلى أن هذه هي الإجابة الصحيحة، حتى إن أعطوا الإجابة الخطأ في البداية. وتُعَدُّ هذه نتيجةً مهمة للغاية. «حتى وإن ارتكبنا أخطاءً منطقية أثناء الممارسة العملية أو في حالاتٍ معيَّنة، يمكننا أن نتعلم إدراكها، وهذا يثبت أننا قادرون على ممارسة التفكير المنطقي.»

أَعدَّ هذا الاختبارَ واستخدمه للمرة الأولى عالِمُ النفس بيتر واسون عام ١٩٦٦، بعد وفاة ستيبينج بسنواتٍ طويلة. ولكن، كانت قدرتنا على ممارسة التفكير المنطقي هي أحد الافتراضات الضمنية لأعمال ستيبينج. انصبَّ اهتمام علماء المنطق عبر العصور على صياغة قواعد التفكير وتحديد المغالطات الشائعة، وناقشت ستيبينج كثيرًا منها في كتاباتها. قد تكون بعض هذه القواعد أقل رسوخًا في تفكيرنا من «قاعدة الاستلزام»، وبعض المغالطات أصعب في تفسيرها من الخطأ الشائع المُرتكَب في مسألة الاختيار لواسون. إلا أن الفكرة الرئيسية في هذه الحالة هي أن جميع هذه القواعد والمغالطات يمكن تفسيرها، من حيث المبدأ، لجميع الناس (تقريبًا). يستوجب التفكير الواضح مراعاة قواعد المنطق وتجنب المغالطات؛ ومن ثَم، فإن إحدى طرق التفكير بوضوح أكبر، التي حثَّت ستيبينج نفسها عليها وساعدت في الترويج لها، هي دراسة المنطق والتعرف على أخطاء التفكير العديدة التي يمكن الوقوع فيها.

## التفكير النقدي

ناقشت ستيبينج التفكير المنطقي بالتفصيل في كتبها الأكاديمية عن المنطق. كما أنه أحد الموضوعات التي عالجتها في كتاب «التفكير لغرضٍ معيَّن»، إلا أن تناوُلها هنا أوسعُ نطاقًا بكثير. على الغلاف الداخلي لطبعة ثانية من الكتاب السالف الذكر صدرت عام ١٩٤٨، وأقتني نسخةً منها بالفعل، وُصف الكتابُ بأنه «دليلُ إسعافاتٍ أوليَّة للتفكير الواضح». وفي عصرنا الحالي، كنا سنطلق عليه كتابًا عن التفكير النقدي. إذا طُلب إليَّ أن أشرح كيف لاقت الفلسفة التحليلية رواجًا في المجتمع الفكري الأوسع نطاقًا (بعبارة أخرى، خارج نطاق أساتذة الفلسفة الجامعيين)، كنت سأشير إلى تأثير كتب على غرار كتاب ستيبينج «التفكير لغرضٍ معيَّن». يقدِّم الكتابُ أدلةً دامغة على أن هذا النوع من التفكير الواضح هو إحدى خصال الفلسفة التحليلية.

يتضمن الكتابُ العديدَ من الفصول التي تُشخَّص فيها أنواعٌ معيَّنة من التفكير غير الواضح، وتُقترَح طرقٌ لعلاجها. في الفصل السادس، على سبيل المثال، تحدَّثت ستيبينج عما أطلقت عليه اسم «تفكير الاستيعاء»؛ وهو التفكير الذي يعتمد على الشعارات أو القضايا السريعة الموجزة. إذا سبقَ تفكيرٌ جديدٌ هذا التفكير، فلن يسبِّب ضررًا، أما إذا كان دوره يقتصر على تجنيبنا عناءَ التفكير السليم، فسيكون خطيرًا. في عالم الرسائل النصية والتغريدات المعاصر، أصبحنا في أمسِّ الحاجة إلى سمة التحليل التفسيري للفلسفة

التحليلية أكثر من أي وقت مضى، لفهم تفكير الاستيعاء، وما إذا كان يُفضي بمكنونات الأفكار الجديدة التي كانت موجزة حقًّا، أم إنه — بدلًا من ذلك — يبرز ما فيها من مواطن الالتباس أو الاختزال أو الادعاء.

ناقشت ستيبينج أيضًا الأدوار التي تلعبها الاستعارة، والقياس، والجناس، والمجاز، والتشبيه في تفكيرنا، وكيف يمكن أن تضلِّلنا. إن الاستعارات أكثر انتشارًا في اللغة مما قد يتخيَّل المرء في البداية. على سبيل المثال، استخدمت ستيبينج استعارة في اشتقاق مصطلح «تفكير الاستيعاء»، وعلى المنوال نفسه نستخدم استعارة أيضًا عندما نصف فكرةً بأنها «غير مكتمِلة النضج». (وقد استخدمت استعارتَين في الجملة السابقة وحدها). أصبحت كثير من الاستعارات ميتةً حاليًّا (وهذه استعارة أخرى!) بمعنى أن المقارنة التي أنتجتها في الأساس قد نُسيَت، واكتسبَ المصطلح نفسه حياةً خاصة به (للمزج بين الاستعارات!). قد تكون الاستعارات الميتة، وكذلك الاستعارات التي صيغت حديثًا، إلى الحد الذي يلاحظ معه أنها كذلك، غير ضارَّة نسبيًّا. وتكمُن مخاطرها في المنطقة الضبابية بينهما؛ إذ قد تؤثِّر المقارنة المتضمَّنة في الاستعارة على تفكيرنا دون أن نعي ذلك بالقدر الكافي. و«التحليل» في حدِّ ذاته استعارة، كما سنرى في الفصل السادس.

يُستخدم القياسُ إما لتوضيحِ شيءٍ ما، على غرار حُجة أو ادعاء، وإما يُستخدم في صورة حُجة هو نفسه. في الحالة الثانية، نتحدث عن حُجة بالقياس. ثَمَّة شيءٌ ما يتسم بمجموعة من الخصائص، $F$ و$G$ و$H$، على سبيل المثال، ويتسم كذلك بخاصية أخرى $P$. قد نكتشف فيما بعدُ أن ثَمَّة شيئًا آخر يتسم بالخصائص $F$، و$G$، و$H$، ونستنتج من ذلك — بافتراض أن القياس قائم — أنه يتسم أيضًا بالخاصية $P$. وكأداة إرشادية، قد يفيد هذا في توجيهنا إلى خصائص أخرى قد يتسم بها شيءٌ ما، ولكن كحجة، من الواضح أنها لن تجدي إلا في حال كان القياس قائمًا. ومن ثَم، فإن القياس — شأنه شأن الاستعارة — يمكن أن يكون مضلِّلًا إذا ما بالغنا في استخدامه. من الممكن أن يساعد في تدريب تفكيرنا، ولكن سرعان ما سيَفقدُ زخمَه.

ينطبق الأمرُ نفسه على الجِناس والمجاز والتشبيه، والتي تُستخدم كلها على نطاق واسع في جميع أنواع الكتابة، كما في الأدب الصيني على سبيل المثال، حيث يوجد تقليد مُتَّبَع ثري بعرض الأفكار ببراعة وبأسلوب غير مباشر، وكذلك في النصوص الدينية. من بين أشهر الأمثلة على ذلك في الفلسفة، مجاز الكهف الذي استخدمه أفلاطون في كتاب «الجمهورية»، وقُدِّم على أنه تمثيل لحالة الإنسان أو كناية عنها. تصوَّر أفلاطون مجموعةً



شكل ٥-١: مجاز كهف أفلاطون.

من الناس مقيَّدين في أغوار كهف ولا يمكنهم أن يروا شيئًا سوى الجدار أمامهم. ومن خلفهم تستعر نارٌ تُلقي بظلالها على الجدار حيث تظهر الأشياءُ وتتحرك بعضها فوق بعض، وثَمَّة جدارٌ أقصر يفصل بينهم وبين النار (لفهم الفكرة الرئيسية، انظر شكل ٥-١). ويعتقد السجناءُ أنَّ هذه الظلال حقيقية. وثَمَّة مثالٌ آخر، وهو التشبيهات الثلاثة التي استخدمها فرانسيس بيكون في القول المأثور ٩٥ من كتاب «الأورجانون الجديد»:

> يُشبِه أهلُ التجربة النمل؛ فكلُّ ما يفعلونه هو الجَمع والاستخدام؛ أما أهل الفِكْر فيُشبِهون العناكبَ التي تصنع خيوطها من مادة في باطنها. ولكن، ينحى النحل منحًى وسطيًّا؛ يجمع مادته من زهور الحدائق والحقول، ولكنه يحوِّلها ويهضمها بقدرته الخاصة. لا يختلف مسارُ عمل الفلسفة الحقيقي كثيرًا عن ذلك؛ فهي لا تعتمد فقط أو بصورة أساسية على قدرات العقل، ولا تأخذ المسألة التي تجمعها من التاريخ الطبيعي والتجارب الميكانيكية وتخزِّنها كاملةً في الذاكرة، كما وجدتها، بل تخزِّنها في صورة فهم مُعدَّل ومهضوم.

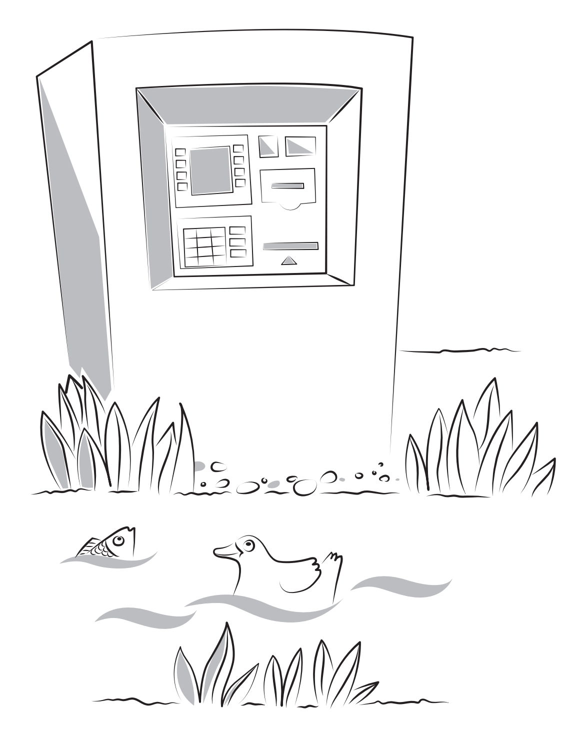
إنَّ تشبيه الفيلسوف «الحق» بالنحلة تشبيهٌ رائع، إلا أنه لا يعني افتراضًا أن نستنبط أنَّ الفلاسفة يمكنهم أن يلدغوا لدغاتٍ مُوجِعةً (وإلا ركنَّا حينها إلى فكرة أنهم قد يلدغون لمرةٍ واحدة قبل أن يموتوا).

جاء الفصلُ الأطول من كتاب «التفكير لغرضٍ معيَّن» بعنوان «إغفال المقصد الأساسي». بالإضافة إلى مناقشة العديد من المغالطات المنطقية، تناولت ستيبينج مسألة الغموض. أن تحمل الكلمة نفسها أكثر من معنًى ليست مشكلة في حدِّ ذاتها؛ فمن شأن السياق أن يحل دائمًا أيَّ غموض أو تعدُّد معانٍ. إذا سألك شخصٌ في وسط المدينة عن مكان أقرب مَصرف، فمن غير المرجَّح أن تفسِّر سؤاله على أنه يسأل عن مَصرف مياه وليس عن مؤسسة مالية. ويكمن الخطر في إغفال أحد المعاني لصالح معنًى آخر في سياقِ حُجةٍ ما.

## كيف نفكِّر بوضوح أكبر إذَن؟

يناقش كتابُ ستيبينج كثيرًا من الطرق التي قد تتسبَّب في تضليلنا، بدءًا بالمغالطات المنطقية وتفكير الاستيعاء، وانتهاءً بالاستعارات والغموض. ومن خلال لفت انتباهنا إلى هذه الطرق، توضِّح لنا ستيبينج كيف يمكننا التفكير بوضوح أكبر عن طريق تجنبها. ومن ثَم، قد تكون الإجابة المختصرة على سؤال «كيف نفكِّر بوضوح أكبر؟» كالآتي: اقرأ كتابًا عن التفكير النقدي على غرار كتاب «التفكير لغرضٍ معيَّن»، وتعلَّم الدروس المستفادة منه. كما يمكننا أن نتعلم التفكير بوضوح أكبر عن طريق توضيح جميع مقدِّمات حُججنا حتى يسهُل علينا ضمان أن استنتاجاتنا مُستنبَطة استنباطًا صحيحًا، ويسهُل على الآخرين إدراك ذلك. وعليه، فإنَّ النصيحة المناظِرة للإجابة المختصرة السابقة ستكون كالآتي: اقرأ كتابًا عن المنطق، وتعلَّم الدروس المستفادة منه. وقد نرى أيضًا في هذه الحالة علاقة الارتباط بين سمتَي وضوح التفكير ودقة المحاجَّة.

يساعدنا إعدادُ محاجَّاتنا بعناية أكبر في استقصاء الأمور الأخرى التي تنتج عن افتراضاتنا وارتباط مختلف الأمور التي نعتقدها بعضها ببعض. وقد يُمكِّننا ذلك من الكشف عن الافتراضات الضمنية واكتشاف التناقضات؛ مما يُيسِّر فهم معتقداتنا على نحو أفضل وتعزيز ترابطها المنطقي. ومن ثَم، فإنَّ دقة محاجَّاتنا ترتبط أيضًا بسمتَي الفاعلية والمنهجية.



شكل ٥-٢: لا يمكن سحب المال إلا من أحد المصرفين فقط.

كما يمكننا التفكير بوضوح أكبر عن طريق رسم حدود فاصلة أكثر دقة «حيثما كان ذلك مناسبًا». شدَّدت ستيبينج على أن رسم حدود فاصلة أوضح لا يعني بالضرورة التفكير بوضوح أكبر، لا سيَّما إن لم يكن الموضوع يسمح بذلك. أي إن الأمر برُمَّته يعتمد على السياق والغرض من التفكير. ومثالٌ جيِّد على ذلك محاولة التوصُّل إلى تعريف لـ «الفلسفة التحليلية» يتيح لنا التمييز بوضوح أكبر بين الفلسفة التحليلية وغير التحليلية، كما سنرى في الفصل التالي والأخير.

الفصل السادس

# ما الفلسفة التحليلية إذن؟

كتبتُ في مقدمة هذا الكتاب أنَّ هدفي هو اصطحابك في جولة للتفكير وإعمال الفِكْر وليس جولة لمشاهدة المَعالم. وفي الفصول التي تلت ذلك، استعرضنا خمسة موضوعات توضِّح تقليد الفلسفة التحليلية كما تناوله كلٌّ من فريجه وراسل ومور وفيتجنشتاين وستيبينج. وطرحنا أسئلةً معيَّنة، وتأمَّلنا كيف أجابَ عنها الفلاسفة السالفو الذكر. وكما كنت آمل، ثَمَّة العديد من أوجه التشابه والاختلاف بين آراء كلٍّ منهم ومناهجه. ولكن، هل ثَمَّة أيُّ نقاطِ التقاء بينهم يمكن استخدامها لوصف الفلسفة التحليلية ككلٍّ؟ ذكرتُ سابقًا أنَّ الفلاسفة التحليليين يقدِّرون الوضوح والدقة. ألن تكون مفارقةً كبرى ألا يتمكنوا من وصف منهجهم الخاص؟

من وجهة نظري، من الخطأ محاولة تعريف الفلسفة التحليلية بدلالة أي مجموعة من المعتقَدات التي لم يتشاركها سوى الفلاسفة التحليليين جميعهم. (قد تنطبق حُجَّة مور للسؤال المفتوح على هذه الحالة.) لا شكَّ في أن ما يُعَدُّ فلسفةً تحليلية في العصر الحالي واسع النطاق ولا حدود له لدرجة أنَّ أيَّ محاولة لفعل ذلك ستكون بلا جدوى. ولكن، ثَمَّة اقتراحٌ بديل، وهو وصفُ الفلسفة التحليلية، وصفًا أكثر مرونة، بأَنَّ أفكارها مترابطة معًا بحُكم التشابهات العائلية، في استخدام لأحد أفكار فلسفة فيتجنشتاين المتأخرة. هذا الاقتراح أيضًا يُمثِّل إشكالية؛ نظرًا لأنه يمكن أن يوجد دائمًا بين أيِّ فيلسوفَين فلاسفة آخرون يمكنهم إنشاء سلسلة من التشابهات العائلية بحيث يمكن أن ينتهي المطاف بكل فيلسوف أن يُعَدَّ فيلسوفًا تحليليًّا.

ثَمَّة إجابة أدق، وهي إثراءُ فكرة التشابه العائلي عبر إدراجها في قصة تاريخية مفصَّلة تفسِّر الحُجَج والمعتقَدات والنظريات أثناء تطوُّرها الفعلي في المناقشات والمناظرات التي

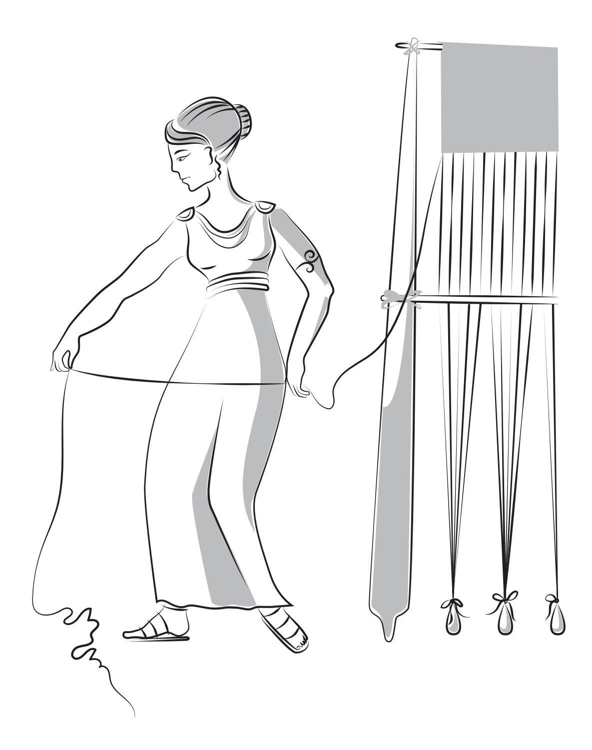
حفَّزها أولئك الذين يُشار إليهم على أنهم مؤسِّسو الفلسفة التحليلية. شخصٌ يُحسَب في عِداد الفلاسفة التحليليين لدرجة أنه يسهم بفاعلية وعن وعي ذاتي في هذه المناظرات والمناقشات المستمرة. أشعر بكثير من التعاطف مع هذا المنهج، وحاولتُ أن أعكس ذلك، ولو جزئيًّا، في هذا الكتاب — من خلال الحديث عن محاولة راسل لحلِّ التناقض الظاهري الذي اكتشفه في عمل فريجه — على سبيل المثال، والفارق بين القول والعَرْض الذي خلُص فيتجنشتاين إليه أثناء انتقاد كلٍّ من فريجه وراسل.

ولكنَّ سرد هذه القصة التاريخية لا يتعارض مع تحديد سماتٍ معيَّنة من الفلسفة التحليلية، والتي يمكن أن تفيد في فهم طابعها الرئيسي وتمييزها عن أنواع الفلسفة الأخرى. ما حاولتُ أن أعرضه في هذا الكتاب أيضًا هو أنَّ الفلسفة التحليلية، في المقام الأول، عبارة عن «طريقة» لممارسة الفلسفة، تمثيل سماتٍ معيَّنة واستخدام الطرق الجديدة التي تمخَّضَ عنها تطوُّرُ المنطق الحديث.

## تحليلُ «التحليل»

مثلما اقترحتُ في المقدِّمة، تتمثَّل الطريقة المباشرة للوقوف على خصائص الفلسفة التحليلية وسماتها في نهجها في استخدام التحليل. ولكن، بما أنَّ «التحليل» لطالما لعبَ دورًا في الفلسفة بطريقة أو أخرى، سنوجِّه دفَّة المشكلة إلى السؤال عن أنواع التحليل الموظَّفة في الفلسفة التحليلية. في الفصل الثالث، ميَّزتُ بين التحليل «التفسيري» و«التفكيكي» و«التراجعي»، وقلت إنَّ النوع الأول، على الرغم من حضور الأنواع الثلاثة في الفلسفة التحليلية، هو تحديدًا الذي يميِّز أعمال فريجه وراسل، وهو الذي أَولى له مور اهتمامًا خاصًّا عند طرح أسئلة عن التحليل.

ذكرتُ في الفصل الخامس وجهة نظر ستيبينج عن كيفية تضليل الاستعارات لنا. ولكن، في واقع الأمر، يُعَدُّ الحديث عن «التحليل» مثالًا ممتازًا على ذلك. إنَّ أحد المعاني الأصلية للمصطلح الإغريقي analusis، الذي اشتُقَّ منه مصطلح analysis (أي «التحليل») باللغة الإنجليزية، يعني «التفكيك»، ومن معانيه أيضًا «الحل» أو «الفَصْل». نجد هذا المعنى في ملحمة الأُوديسة لهومر، على سبيل المثال، حيث كانت بينولوبي «تفكُّ» في الليل خيوط الكفن الذي كانت تغزله خلال النهار، كوسيلة لصدِّ خُطَّابها؛ إذ قطعت عهدًا على نفسها بأن تتخذ قرارًا بشأن خُطَّابها (الذين تقدَّموا إليها خلال غياب أوديسيوس الطويل) عندما تنتهي من غزل هذا الكفن (شكل ٦-١). ثم اتسع نطاق



شكل ٦-١: بينولوبي تفكُّ خيوط غَزْلها.

المصطلح، مجازيًّا، ليشملَ الحديثَ عن «تفكيك» المشكلات أو «حلِّها». (في نهاية المطاف، عثرت بينولوبي على حلٍّ رائع لمشكلتها). وفي الهندسة الإغريقية، سرعان ما اكتسبَ المصطلح معنًى تقنيًّا، وهو العمل بطريقة عكسية وصولًا إلى النظريات والمبادئ الأولية، أو البِنى الهندسية الأبسط، والتي بواسطتها يمكن حلُّ المشكلة (إثبات نظرية ما أو بناء شكل معيَّن). هذا هو التحليل بالمفهوم «التراجعي» للتحليل، إلا أن المقصود بالضبط بهذا المعنى ظلَّ محلَّ جدل على مَرِّ العصور.

عندما تُرجِمَت المصطلحاتُ الإغريقية إلى اللغة اللاتينية، تحوَّلَ مصطلحُ analusis إلى decompositio، ونُقل كلاهما حرفيًّا إلى اللغة الإنجليزية ليصبحا analysis وdecomposition. يُستخدم هذان المصطلحان أحيانًا مترادفَين، وأحيانًا ما يوجد بينهما اختلافٌ طفيف في المعنى؛ حيث يكون مصطلح decomposition أقربَ في معناه إلى

«التفكيك». (حدثَ أمرٌ مشابه مع كلماتٍ أخرى أشهرها fantasy وimagination «الخيال»، ethics وmorality «الأخلاق»، psychological وmental «نفساني»، حيث اشتُقَّت الكلمة الأولى من كلِّ زوجٍ من هذه الكلمات من الإغريقية، واشتُقَّت الكلمة الثانية من اللاتينية. يُفهَم كلُّ زوج من الكلمات السابقة بأنه يحمل معنًى مترادفًا إلى حدٍّ ما في بعض الأحيان، أو معنًى مختلفًا في أحيانٍ أخرى. وثَمَّة حالاتٌ مشابهة مذهلة، ومهمة من الناحية الفلسفية، ولكلٍّ منها قصة طويلة). ولكن، في حدود التعامل مع analysis وdecomposition كمترادفَين، أُسقطَت دلالاتُ مصطلح decomposition على مصطلح analysis، أو بتعبير أدق، ربما تعزَّزت دلالاتُ التفكيك التي يحملها مصطلحُ «التحليل» بالفعل، وطُمسَت معانيه الأخرى. بعبارة أخرى، اكتسبَ مصطلحُ «التحليل» تدريجيًّا، وعلى نحو أكبر، معنى «التفكيك»؛ ومن ثَم، أصبح التفكيك حاليًّا هو المعنى الأقرب إلى مصطلح «التحليل».

ولكن، لم تختفِ المعاني الأخرى تمامًا، ولا سيَّما الفكرة الرئيسية عن التحليل بوصفه «حلًّا» أو «انحلالًا» وليس «تفكيكًا»، التي رسَخَت (وهذه استعارة أخرى) في المفاهيم منذ ذلك الحين. إليك، على سبيل المثال، الهندسة «التحليلية»، التي ابتكرها كلٌّ من ديكارت وفيرما في القرن السابع عشر. ما حدثَ هنا هو أن المسائل الهندسية حُلَّت باستخدام مصادر من الجبر وعلم الحساب. يُمثَّل خطٌّ، على سبيل المثال، بالمعادلة $y = ax + b$، حيث $x$ و$y$ يُمثِّلان إحداثيَّي رسم الخط على تمثيل بياني، ويُمثِّل $a$ ميل الخط، ويُمثِّل $b$ نقطة تقاطع الخط مع المحور $y$ (حيث $x = 0$). إنَّ المسائل التي لا يمكن حلُّها باستخدام الهندسة الإقليدية (الإغريقية)، التي أصبحت تُسمى الهندسة «التركيبية» للإشارة إلى كونها نقيضًا للهندسة التحليلية، يمكن حلُّها بسهولة باستخدام الهندسة التحليلية.

في الهندسة التحليلية، تُحَلُّ المسائل الهندسية عن طريق «ترجمتها» إلى لغة علم الحساب والجبر. وفي هذا السياق أيضًا، يمكننا أن نرى الدور الذي يلعبه التحليلُ «التفسيري». يجب أولًا «تحويل» الخطوط والدوائر والمنحنيات وما إلى ذلك إلى معادلات؛ ومن ثَم، ستكون المسائل الهندسية قد أُعيد صياغتها، قبل تطبيق علم الحساب والجبر لحلِّها. ويمكن تعميم هذه الفكرة؛ يجب ترجمة المشكلات بطريقةٍ ما قبل جمع مصادر نظرية ما أو إطار عمل مفاهيمي ذات صلة واستخدامها. وهذا تحديدًا ما تتضمَّنه الفلسفة

التحليلية: قضايا يجب تحليلها — تلك القضايا التي تثير المشكلات الفلسفية التي يجب حلُّها أو علاجُها — تلزم إعادة صياغتها في إطار مفاهيم أكثر ثراءً أو صياغتها في نظرية منطقية ملائمة. ومن ثَم، فإنَّ معنى أنَّ الفلسفة التحليلية «تحليلية» هو أقربُ إلى كون الهندسة التحليلية «تحليلية» منه إلى أي معنًى تفكيكي مجرَّد.

ولكن، دعوني أؤكِّد مرةً أخرى على أنَّ جميع أنواع التحليل الثلاثة التي ميَّزتُ بينها متضمَّنة في أي مشروع أو مثال فعلي عن التحليل. وبقدر ما تُعَدُّ كلمات «التفكيك» و«التراجع» و«الترجمة» نفسها استعارات، فإنها تعكس فقط أوجهًا أو أبعادًا مختلفة من عملية حلِّ المشكلات. نحن نستعين في حلِّ المشكلات بكل طريقة — أو مجموعة طرق — ممكنة. وقد نلجأ إلى تقسيمها إلى أجزاءٍ أصغر يسهُل التعامل معها؛ وذلك لتحديد الأمور التي نعلم بالفعل أنها قد تفيدنا، و/أو إعادة صياغتها لفتح المجال أمام مناهج جديدة. ومن ثَم، فلا غرو في أن يكون التحليل أكثر تعقيدًا مما يمكن لأي استعارة استيعابُه.

ولكن، إذا كان «التحليل»، بمعناه الأعم، يعني حلَّ المشكلات فقط، أفلن تُعَدَّ جميع أنواع الفلسفة تحليلية؟ وإذا كان ما أصبحنا نُطلِق عليه الآن مُسمَّى الفلسفة التحليلية «تحليليًّا» بمعنًى إضافي خاص، فما المعنى الذي يمكنه تأكيد التحليل وفقًا لوصفه الذاتي؟ الإجابة المختصَرة عن هذا السؤال هي النهج الذي استخدم به التحليلُ المنطقَ الحديث — المنطق الكَمِّي الذي ابتكره فريجه وراسل وآخرون — بالإضافة إلى جميع الأساليب الجديدة التي ظهرت مع نشأته والاستيعاب الأفضل للعلاقة بين المنطق واللغة الذي ترتَّب على ذلك. ومثلما أحدثت الهندسةُ التحليلية تحولًا في علم الهندسة باستخدام الأدوات الفعَّالة لعلم الحساب والجبر، أحدثت الفلسفةُ التحليلية تحولًا في الفلسفة باستخدام الأدوات الفعَّالة للمنطق الكَمِّي ونظريات المعنى.

## التعريف بالفلسفة التحليلية المتأخِّرة

ركَّزنا في هذا الكتاب على بعض أفكار المؤسِّسين الخمسة للفلسفة التحليلية. وفي رأيي، منحنا استعراض هذه الأفكار والتجول عبرها فهمًا أفضل للتفلسف التحليلي عمَّا لو قمنا بجولة متعدِّدة المحطات في المجال بأكمله. إلا أنَّ الكثير قد حدثَ منذ السنوات الأولى التي أعقبت نشأة الفلسفة التحليلية. كيف تطوَّرت إذَن الفلسفة التحليلية بعد ذلك؟ التزامًا مني بموضوع التحليل، دعوني أوضِّح معيارَين محوريين يتعلقان بتطوُّرها اللاحق؛ وذلك

بإبراز طريقتَين مختلفتَين أحدثتا تغيرًا في مفاهيم وممارسات التحليل المبكرة واتساع نطاقها.

تناولنا في الفصل الخامس كيفية التمييز — على يد ستيبينج وآخرين غيرها — بين التحليل المنطقي أو تحليل «المستوى نفسه»، والتحليل الميتافيزيقي أو تحليل «المستوى الجديد». فتح هذا التمييزُ المجالَ أمام احتمالية قبول النوع الأول من التحليل مع رفض نوعه الثاني، ولا سيَّما رفض الادعاء بأنه لا بد من وجود تحليل ميتافيزيقي نهائي وحاسم. كان هذا هو المنهج الذي اتَّبعه مَن أصبحنا نُطلِق عليهم الآن، وإن كانت تسميةً مضلِّلة، «فلاسفةَ اللغة العادية» أو «الفلاسفة اللغويون»، خصوصًا من كانوا يعملون في جامعة أكسفورد خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين، مع ضمِّ فيتجنشتاين إليهم، والذي رفضَ بعضًا من الأفكار الرئيسية التي ذكرها في كتابه «رسالة منطقية فلسفية» خلال إنشاء فلسفته اللاحقة في جامعة كامبريدج في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين.

جمعَ فيتجنشتاين الثمار الرئيسية لأفكاره اللاحقة في كتاب «بحوث فلسفية»، الذي استُكمل الجزءُ الرئيسي منه بحلول عام ١٩٤٥، ولكنه لم يُنشَر إلا عام ١٩٥٣، بعد وفاته. في هذا الكتاب، واصلَ فيتجنشتاين اهتمامه بالتمييز بين المعنى والهراء، ولكنه رفضَ ادعاءه السابق بأن ثَمَّة منطقًا واحدًا — المنطق الذي صاغه كلٌّ من فريجه وراسل على وجه التحديد — يقوم عليه استخدامُنا للُّغة، وكذلك رأيه السابق بأن القضايا تكون ذات معنًى إذا، وفقط إذا، كانت تصوِّر حالة من حالات الواقع الممكنة. ولكنه أكَّد، بدلًا من ذلك، على تعدُّدية ما أسماه «ألعابَ اللُّغة» — وهو المصطلحُ الذي أصبح يفضِّله وقتها — وأوضحَ أنَّ لكلٍّ من ألعاب اللغة هذه «منطقه» و«قواعده اللُّغوية» التي تحكمه، وهو عبارة عن مجموعة من القواعد التي تحكم ممارسة لعبة اللغة.

تنبع الفلسفة، وفقًا لتصوُّر فيتجنشتاين الجديد، من تكوين «تصوُّر عام» عن القواعد اللُّغوية الخاصة بألعاب اللغة، يهدف إلى القضاء على سوء الفهم الذي قد ينشأ. في الفقرة ٩٠ من كتاب «بحوث فلسفية»، كتبَ فيتجنشتاين:

> إنَّ فحصنا … هو فحصٌ نحوي. ويسلِّط هذا الفحصُ الضوءَ على مشكلتنا بالقضاء على سوء الفهم. ينشأ سوء الفهم المتعلق باستخدام الكلمات، على سبيل المثال لا الحصر، عن تناظرات وتشابهاتٍ معيَّنة بين أشكال التعبير في مجالاتٍ مختلفة من اللغة. فيمكن إزالة بعضها من خلال إحلال أحد أشكال التعبير

محل شكل آخر، ويمكن أن يُسمى هذا «تحليلًا» (Analysieren بالألمانية) لأشكال تعبيرنا؛ إذ تماثل هذه العمليةُ التفكيكَ في بعض الأحيان.

وكما يشير ذلك، يمكن أيضًا وصفُ منهج فيتجنشتاين بأنه نوع من «التحليل»، وإن كنت أرى أنه قد ضلَّل نفسه قليلًا عندما فكَّر في التحليل بمفهوم «التفكيك». ولكنه يُوضَع بالتأكيد ضِمن ما أطلقت عليه ستيبينج تحليل «المستوى نفسه»، وما أطلقتُ عليه اسم التحليل «التفسيري».

أما عن النوع الثاني، وهو تصور مختلف إلى حد ما عن التحليل تطوَّر في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فجاء متأثِّرًا بأعمال فريجه وراسل أكثر من أعمال مور وفيتجنشتاين، ولا سيَّما بنوع التحليل المُتمثِّل في مشروعهما المنطقاني. فلْنتذكَّر تعريفات فريجه للأعداد الطبيعية بمفهوم الفئات، والتي تناولناها في الفصل الأول. وهذه ليست من نوع التعريفات التي يمكن لأي متحدِّث «عادي» ابتكارُها؛ فالمقصود بها — كما رأينا بالفعل — تقديمُ فهمٍ أعمق لعلم الحساب من خلال استخدام مصادر مفاهيمية أكثر ثراءً للمنطق الحديث. أطلقَ كارناب على ذلك اسم «الإيضاح»، ووصفه بأنه «الاستعاضة» عن مصطلح عادي غامض بمصطلح آخر — أدق ذي تعريفٍ علمي — كأن نستعيض عن المفهوم المعتاد عن الدفء أو السخونة بمفهوم الحرارة الأدق الذي له تعريفه في علم الفيزياء، أو الاستعاضة عن مفهومنا المعتاد عن الماء بمفهوم $H_2O$ الأدق الذي له تعريفه في علم الكيمياء.

عندما تولى الحزبُ النازي الحكم في ألمانيا عام ١٩٣٣، هاجر كارناب — مع آخرين من أعلام التجريبية المنطقية — إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك ترسَّخ التصوُّر الأكثر «علميةً» عن الفلسفة، الذي كانوا يؤيِّدونه. وأصبحَ يُنظَر إلى الفلسفة على أنها متصلة بالعلوم الطبيعية؛ ومن ثَم، أصبحَ يُنظَر إلى التحليل من منظور علمي أكثر؛ مما فتحَ المجال في نهاية المطاف أمام تحليل ميتافيزيقي متجدِّد، على الرغم من إنكاره في أوج التجريبية المنطقية.

في أعقاب الحرب العالمية الثانية، انقسمت الفلسفة التحليلية إلى تيارَين رئيسين، أحدهما يُطوِّر منهج مور وستيبينج، والآخر يبني على الأسس التي وضعها فريجه وراسل، مع تبايُن تأثير كتاب «رسالة منطقية فلسفية» لفيتجنشتاين على كلٍّ منهما. دعونا نتناول كلًّا من التيارَين بمزيد من التفصيل.

## فلسفة اللغة العادية

بالإضافة إلى فيتجنشتاين، برزَ ثلاثة فلاسفة بوصفهم ممثِّلي «فلسفة اللغة العادية»: جلبرت رايل (١٩٠٠–١٩٧٦)، وجون لانجشو أوستن (١٩١١–١٩٦٠)، وبيتر فريدريك ستروسون (١٩١٩–٢٠٠٦)، وجميعهم من جامعة أكسفورد. جسَّد عملُ رايل التحولَ من تحليل المستوى الجديد إلى تحليل المستوى نفسه في تطوُّر الفلسفة التحليلية. في كتابه «تعبيرات مضلِّلة بطريقة منظَّمة» الذي نُشر عام ١٩٣٢، ادَّعى رايل أنَّ جميع القضايا لها هيئة منطقية «صادقة»، إلا أنه بحلول وقت نشر كتابه الأكثر تأثيرًا، «مفهوم العقل»، عام ١٩٤٩، ركَّز على تخطيط ما أطلقَ عليه «الجغرافيا المنطقية» لمفاهيمنا. وكان رايل هو مَن نشر فكرة «خطأ النوع»، وكانت الحُجة الرئيسية في كتابه هي أنَّ التصور، الذي قدَّمه رينيه ديكارت في القرن السابع عشر، بأنَّ العقل يسكن الجسد كما لو كان «شبحًا في الآلة»، وفقًا لوصف رايل، يُعَدُّ خطأ نوع: أن ما يمكن قوله عن الظواهر الذهنية لا يمكن بالضرورة قوله عن الأحداث المادية، والعكس صحيح. وقدَّم في كتابه تفسيرًا لمجموعة كبيرة من مفاهيمنا عن الظواهر الذهنية مُستكشِفًا العلاقات المنطقية بينها.

إذا كان رايل مُناصِر فيتجنشتاين في جامعة أكسفورد، فقد كان أوستن مُناصِر مور في جامعة أكسفورد. في مقاله «مناشدة لتقبُّل الأعذار»، الذي نُشر عام ١٩٥٦، يعرض أوستن أفضل مقدِّمة إلى منهجه الفلسفي. فقد تحدَّث في هذا المقال عن المُعضِلة الفلسفية الأزلية، هل لنا إرادة حُرَّة أم إن كلَّ شيءٍ مُقدَّر؟ اتفاقًا مع محاولة مور التمييز بين الأسئلة المختلفة التي يمكن طرحها في هذا السياق، اقترحَ أوستن أن التباين المزعوم ينقسم إلى عدد من الاختلافات الأكثر تحديدًا، التي يُعبَّر عنها على نحو مستتِر في السياقات الواقعية الملموسة التي يمكن تطبيق المصطلحات فيها. دعونا نتناول مجموعة من الكلمات والعبارات الظرفية التي تصف كون الشخص قد تصرَّفَ دون «حرية» كاملة من جانبه، على غرار «سهوًا»، و«خطأً»، و«عَرَضًا»، و«دون قصد»، و«لا شعوريًّا»، و«دون اكتراث»، و«عفويًّا»، و«عشوائيًّا»، و«جُزافًا». هل ثَمَّة فارق رئيسي واحد بين حرية الفعل والحتمية أو القَدَرية؟ سأترك لك (متعمِّدًا) حرية تقرير ذلك!

أرسى أوستن قواعدَ ما أصبح معروفًا الآن باسم نظرية أفعال القول. وأوضحَ الأنواع المختلفة للأشياء التي يمكننا «فعلُها» بالكلمات. فبقول «أَعِدُ»، على سبيل المثال، لا أقول شيئًا فحسب (مصوِّرًا حالة من حالات الواقع الممكنة)، بل «أؤدي» فِعلَ الوَعد؛ أطلقَ أوستن على هذا اسم التلفُّظ «الأدائي». واستغلَّ ستروسون فكرة أفعال القول هذه لينتقد نظرية

الأوصاف لراسل (التي قدَّمها راسل للمرة الأولى في أطروحته «عن التدليل» عام ١٩٠٥) في مقال قوي التأثير نشره عام ١٩٥٠ تحت عنوان «عن الإحالة». وفقًا لستروسون، إذا كان لا يوجد ملِك لفرنسا، فينبغي النظر إلى قضية «ملِك فرنسا فيلسوف» على أنها ليست صدقًا ولا كذبًا، وليست كذبًا كما ادعى راسل. لا «أؤكِّد»، في هذا السياق، أن ثَمَّة ملِكًا واحدًا وواحدًا فقط لفرنسا، ولكني «أفترض هذا مسبقًا» كشرط لتأكيدِ شيءٍ ما بـ «شأن» هذا الشخص. إنَّ التأكيد والافتراض المسبق من أفعال القول، شيء نفعله أثناء «استخدام» اللغة، وكان اعتراض ستروسون الرئيسي على راسل يتمثل في أنه ركَّز على الجُمل وليس على استخدامات الجُمل.

اتَّسم عمل ستروسون اللاحق بالعودة إلى الميتافيزيقا، ولكن بمذهبٍ أسماه «الوصفي» بدلًا من «التنقيحي»، ويهدف هذا المذهب إلى توضيح إطار العمل المفاهيمي الأساسي الذي نفكِّر في العالَم من خلاله. ميَّز ستروسون في كتاب «التحليل والميتافيزيقا»، الذي نُشر عام ١٩٩٢، بين التحليل «الترابطي» والتحليل «الاختزالي» مؤيِّدًا النوع الأول من التحليل: الشرح الفلسفي للمفاهيم يكمن في تفسير العلاقات المعقَّدة التي تربطها بمفاهيم أخرى.

### فلسفة اللغة المثالية وفلسفة العلوم

دعوني أخصُّ بالذكر ثلاثةَ فلاسفة لأعطيكم لمحةً عن تطوُّرات الفلسفة التحليلية في أمريكا ما بعد الحرب العالمية الثانية: ويلارد فان أورمان كواين (١٩٠٨–٢٠٠٠)، ودونالد ديفيدسون (١٩١٧–٢٠٠٣)، وهيلاري بوتنام (١٩٢٦–٢٠١٦). هاجَم كواين، في مقاله الأكثر تأثيرًا «مذهبان للتجريبية»، الذي نُشر عام ١٩٥١، الفارق الذي وضعه التجريبيون المنطقيون بين القضايا التحليلية والتركيبية، وكذلك تصوُّرهم الاختزالي عن التحليل، والذي بمقتضاه يتم التحقق من صحة القضايا التركيبية في نهاية المطاف بالتجربة الحسية. وفقًا لكواين، لا يوجد فارقٌ واضح بين مسائل «المعنى» ومسائل «الواقع»، ودفعَ بوجهةِ نظرٍ بديلة تُختبر في ضوئها المنظومة الكاملة لـ «شبكة معتقداتنا»، كما أطلقَ عليها، على نحو تجريبي ودفعة واحدة.

إلا أن كواين اتفقَ مع كارناب في أنَّ دور الفلسفة هو «تفسير» مفاهيمنا ومعتقداتنا العادية عن طريق «ترجمتها» إلى — أو على حدِّ تعبيره «تنظيمها» في — لغة منطقية مناسبة. ولكن، في حين رأى كارناب في ذلك طريقة لاجتثاث الميتافيزيقا من جذورها، ذهبَ كواين — مثلما فعل راسل من قبل — إلى اعتباره كشفًا لالتزاماتنا الأنطولوجية

«الواقعية»، بعبارة أخرى، استعراضًا لما تخبرنا به أفضل التفسيرات العلمية عن الأشياء الموجودة في العالَم. وبمصطلحات ستروسون، أيَّد كواين الميتافيزيقا «التنقيحية»، ولو كانت مُستمَدَّة من نتائج العلوم الطبيعية.

كان تأثيرُ ديفيدسون كبيرًا في حدوث تطوُّر مهم آخر للفلسفة التحليلية ما بعد الحرب العالمية الثانية، ألا وهو: وضعُ نظريات المعنى. يُنظَر عمومًا إلى عمل فريجه على أنه نقطة الانطلاق أو البداية، إلا أن تركيز فريجه الرئيسي كان منصبًّا على الرياضيات؛ كيف تعبِّر لغة الرياضيات عن الأفكار والحُجج التي تثيرها. كان ديفيدسون مهتمًّا بوضع نظرية في المعنى تخصُّ اللغات الطبيعية بكلِّ ثرائها وتعقيدها. وأصبح هذا التوجه حاليًّا مجالًا واسعًا للبحث، فقد أصبح الفلاسفة واللُّغويون، على حدٍّ سواء، يسعون إلى فهم آلية العمل الخاصة بمختلف عناصر اللغة، بدءًا من الضمائر وحتى الاستعارات. وكان من بين إسهامات ديفيدسون إسهامه في تحليل الجُمل المتعلقة بالأفعال والأحداث، والتي أشار إلى أنها أوضحت مدى التزامنا بكينونة الأحداث ووجودها — بعبارة أخرى، إن الأحداث يجدر النظر إليها بوصفها موجودة في العالَم مثلما اعتقد فريجه، على سبيل المثال، بأن الموضوعات والمفاهيم موجودة.

كما عرَّفَ ديفيدسون ما أطلقَ عليه مذهبَ التجريبية الثالث ورفضه الرأي القائل بأنَّ المرء يمكنه التمييز بين النظام المفاهيمي والمحتوى التجريبي. فوفقًا لديفيدسون، لا يمكننا أن نستوعب أن يكون لدى شخص نظامٌ مفاهيميٌّ مختلف تمامًا عن نظامنا. وإذا كان هذا صحيحًا، فإن هذا الرأي له تَبِعاته فيما يتعلق بالسؤال الذي تناولناه في الفصل الثالث: لا يمكننا معرفةُ ما يعنيه شخصٌ آخر إلا إذا كنا نتشارك بعضًا من الاستيعاب المفاهيمي المتجذِّر في ارتباطاتنا المشتركة مع العالَم. إنَّ استيعابَ المعنى؛ أي القدرة على فهم الآخرين، والمشاركة في الأنشطة الجمعية أمران مترابطان.

كان لبوتنام تأثيرٌ كبير على الفلسفة الأمريكية من خلال مجموعة كبيرة من المجالات. وعليَّ أن أذكر في هذا السياق تجربة «توءم الأرض» الفكرية التي أجراها؛ ذلك أنها تتعلق بالمُعضِلة التي تناولناها في الفصل الثالث فيما يتعلق بتحليل الماء على أنه $H_2O$. تخيَّل بوتنام في هذه التجربة كوكبًا توءمًا للأرض، يشبه أرضنا تمامًا فيما عدا أنَّ ما يبدو مثل الماء من حيث الشكل والمذاق ليس $H_2O$، بل مركَّب كيميائي مختلف، فلْنقُل — مثلًا — إنه XYZ. وفقًا لبوتنام، و«المغزى» مما سيقوله في هذا السياق على أمل التحجج به، فإنَّ شخصًا على الأرض قد يشير إلى مركَّب $H_2O$ ويقصده، بينما قد يشير شخصٌ على توءم الأرض إلى المركب XYZ ويقصده، على الرغم من أن أحدًا منهما لا يعلم ما هو

المركَّب الكيميائي للمادة المائية التي يتعاملان معها. ومن ثَم، فإن السبب في تفرُّد المعاني والأفكار يُعزى جزئيًّا إلى ما يوجد خارج ذواتنا، في العالَم الخارجي، وهي الفرضية التي أُطلَق عليها مُسمَّى «الخارجيانية». وإذا كانت هذه الفرضية صحيحة، فثَمَّة رد على مفارقة التحليل؛ يساعد المعنى «الخارجي» في تأكيد صحة جملة «الماء هو نفسه $H_2O$»، وإن كان سيظل في مقدورك معرفةُ شيءٍ ما عندما تكتشف ذلك. وعبَّر بوتنام عن فكرته الرئيسية في شعار «المعاني ليست في الذهن فقط». ومنذ ذلك الحين، احتدم الجدلُ حول الخارجيانية، داخل أذهان البشر وخارجها على حدٍّ سواء.

## كيف حصلت الفلسفة التحليلية على مُسمَّاها؟

أصبحنا الآن على دراية بنشأة الفلسفة التحليلية المتمثِّلة في أعمالِ كلٍّ من فريجه وراسل ومور وفيتجنشتاين خلال العقود الأربعة إبَّانَ مطلع القرن العشرين. (بدايةً من نشر كتاب «تدوين المفاهيم» لفريجه عام ١٨٧٩، وحتى نشر كتاب «رسالة منطقية فلسفية» لفيتجنشتاين عام ١٩٢١.) إلا أننا لم نصادف مصطلح «الفلسفة التحليلية» مُستخدَمًا في إشارة ولو إلى جزء مما ندرك حاليًّا أنه التقليدُ التحليلي في الفلسفة حتى أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين. فعلى سبيل المثال، لم يظهر المصطلح فيما قلت إنه المرجع الأول عن الفلسفة التحليلية — كتاب «مقدمة حديثة إلى المنطق» لستيبينج — الذي نُشر عام ١٩٣٠. ولكن، ينبغي ألا نستغرب ذلك، فلا بد لأي حركة أو تقليد من فترةٍ زمنية حتى تترسَّخ جذوره بما يكفي لأن يُنظَر إليه على أنه كذلك، وهكذا الحال لأي مُسمًّى حتى يلقى رواجًا.

ولكن، ربما الغريبُ هو أن الاستخدام الأول لهذا المصطلح كان بهدف «انتقاد» الفلسفة التحليلية. فقد استخدمه فيلسوفُ أكسفورد جورج كولينجوود (١٨٨٩–١٩٤٣) في كتابه «مقال في المنهج الفلسفي»، الذي نُشر عام ١٩٣٣، في الهجوم على الرأي القائل بأنَّ الفلسفة لا تسعى إلا إلى تحليل ما نعلمه بالفعل، وهو الرأي المنسوب إلى كلٍّ من مور وستيبينج. بالنسبة إلى كولينجوود، كان الهدفُ من مصطلح «الفلسفة التحليلية» هو الانتقاص من قَدْر الفلسفة؛ لما يُوحي به من تصوُّر ضيق الأفق عن الفلسفة. وكما رأينا عندما تناولنا مفارقة التحليل في الفصل الثالث، فإنَّ مسألة الكيفية التي يمكن أن تكون بها التحليلات مفيدة هي بالفعل مسألة جوهرية، وعليه، فإنَّ كولينجوود كان مُحقًّا في جانب من انتقاده. ولكن، كما آملُ أن أكونَ قد أوضحت، فإن إدراك الطابع

«التحويلي» للتحليلات يقدِّم ردًّا فعَّالًا على المفارقة (ردًّا يمكننا أن نجده، في الواقع، في كتاب كولينجوود «مقال في المنهج الفلسفي»).

في الواقع، كان اسم مجموعة الفلاسفة الذين انتمى إليهم مور وستيبينج في ثلاثينيات القرن العشرين هو مدرسة كامبريدج للتحليل. وعكسَ هذا الاسم البصمة التي تركها مشروعُ راسل للتحليل وآراءُ فيتجنشتاين عن التحليل في عملهم. ومن ثَم، كان من المناسب تمامًا استخدام مصطلح «الفلسفة التحليلية» كاسمٍ بديل، مع النظر إليه بصورة أكثر إيجابيةً. في النصف الثاني من ثلاثينيات القرن العشرين، اتسعَ نطاقُ المصطلح ليشملَ التجريبيين المنطقيين الذين تأثَّروا أيضًا براسل وفيتجنشتاين، إلا أنَّ المصطلح لم يلقَ رواجًا إلا بعد أن وضعت الحربُ العالمية الثانية أوزارَها. وبحلول ذلك الوقت، استُخدم المصطلحُ أيضًا بحيث يشمل فلسفة اللغة العادية والشكلَين الجديدَين من فلسفة اللغة المثالية وفلسفة العلوم اللذين ظهرا في الولايات المتحدة الأمريكية.

خلال خمسينيات القرن العشرين، بدأ إدراكُ تأثير فريجه على كلٍّ من راسل وفيتجنشتاين وكارناب، بالإضافة إلى أهمية أفكاره لمشروع وضع نظريات عن المعنى؛ ومن ثَم «أُعيدَ تأريخ» الفلسفة التحليلية بحيث يتضمَّنه. ومنذ ذلك الحين، ظلَّ النظامُ يتوسَّع أكثر فأكثر، ليشمل فلاسفةً من عصورٍ أقدم، وفلاسفة من العصر نفسه، وفلاسفة مستقبليين، وكذلك تقاليدَ فلسفية ذات صلة مثل البراجماتية الأمريكية. (ولم يُطرَد أحدٌ حتى اللحظة من هذا النظام!). إنَّ ما بدأ كمجموعة من الأفكار والمناهج الراسخة في المنطق وفلسفة الرياضيات والأخلاق، امتدَّ حاليًّا عبر فلسفة اللغة وفلسفة العلوم وفلسفة العقل إلى جميع مجالات الفلسفة. وأصبح كلُّ فرع من فروع الفلسفة نسخته «التحليلية»، ليس الميتافيزيقا التحليلية والأستيطيقا التحليلية (اللتَين يرجع تاريخهما إلى خمسينيات القرن العشرين) فحسب، بل أيضًا الماركسية التحليلية، والظواهرية التحليلية، والنسوية التحليلية، على سبيل المثال، كما رأيتُ كذلك مصطلح «اللاهوت العقائدي التحليلي» مُستخدَمًا. لقد لاقى مُسمَّى «تحليلي» رواجًا كبيرًا لدرجة أنَّ المرءَ قد يتساءل عمَّا لا يُعَدُّ فلسفةً تحليليةً، في الفلسفة الغربية على الأقل. ما الذي يقف على طرف نقيض مع الفلسفة التحليلية؟

## الفلسفة التحليلية والفلسفة القارية

في عام ١٩٥٨، عُقد مؤتمر في مدينة روايومو دُعي إليه كوكبةٌ من الفلاسفة التحليليين لتشجيع الحوار مع الفلاسفة الفرنسيين. ولكن، لم يحقِّق المؤتمر نجاحًا كبيرًا. فقد

قرأ جلبرت رايل خطابًا تحدَّث فيه عن البحر العريض الذي انشقَّ بين الفلسفة الأنجلوسكسونية والفلسفة القارية. وكان يعني بكلمة «الأنجلوسكسونية» الفلسفة التحليلية، وبعبارة الفلسفة «القارية» كان يعني الظواهرية، على وجه التحديد. ومنذ ذلك الحين، اتسعَ نطاقُ مصطلح «الفلسفة القارية» ليشمل تقاليدَ فلسفية أخرى على غرار الهرمنيوطيقا والوجودية والتفكيكية، وبالطبع جميع أنواع الفلسفة الغربية، بدايةً من كانط، التي لا تُعَدُّ تحليلية. وأصبحَ هذا التقسيم هو الأكثر تعمقًا وضررًا في تاريخ الفلسفة المعاصرة. ولكنه يُبزر كيف تُشكَّل التقاليدُ (مثل الأحزاب السياسية) جزئيًّا وتستمر في معارضة بعضها بعضًا.

علَّق برنارد ويليامز ذات مرة تعليقًا شهيرًا قال فيه إنَّ التمييز بين الفلسفة التحليلية والفلسفة القارية يشبه تقسيم السيارات إلى سياراتِ دفعٍ أمامي وسيارات يابانية الصنع، أحدُ المصطلحَين منهجي أو إجرائي، أما الآخر فجغرافي. ويتضمَّن التباين المزعوم نوعًا من الالتباس بين الأنواع، ولا يكون حصريًّا ولا شاملًا. نشأ الفلاسفة التحليليون البارزون، أمثالُ فريجه وفيتجنشتاين وكارناب، في دول تتحدَّث اللغة الألمانية — وبالنسبة إلى فريجه، فقد قضى كاملَ حياته في إحداها. كما أن الفلسفة «القارية» توظِّف أيضًا أشكالًا من التحليل. وثَمَّة كثير من التقاليد الفلسفية، مثل البراجماتية، ناهيكَ عن جميع التقاليد الفلسفية غير الغربية على اختلافها، التي يصعُب تصنيفها تبعًا لأيٍّ من النوعَين. ولكن، مثلما يمكننا فتحُ المجال أمام استعارة «التحليلية»، يمكننا أيضًا فتحُ المجال أمام استعارة «القارية». إنَّ «الفلسفة القارية» مصطلح عامٌّ يشير إلى مجموعة من التقاليد الفلسفية التي تعود نشأتها «في الأساس» إلى أعمال فلاسفة من القارة الأوروبية، على النقيض من الفلسفة التحليلية. فعلى سبيل المثال، مؤسِّس مذهب الظواهرية هو إدموند هوسرل (١٨٥٩–١٩٣٨)، بالإضافة إلى أسماء بارزة في تطوُّر الهرمنيوطيقا تضم كلًّا من فريدريك شلايرماخر (١٧٦٨–١٨٣٤) وهانز جورج جادامير (١٩٠٠–٢٠٠٢). وكان مذهبُ الوجودية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعمل جان بول سارتر (١٩٠٥–١٩٨٠) وسيمون دي بوفوار (١٩٠٨–١٩٨٦)، ولكن تمتد جذوره إلى أعمال فلاسفة أسبق، أمثال سورين كيركجارد (١٨١٣–١٨٥٥)، وفريدريش نيتشه (١٨٤٤–١٩٠٠)، ومارتن هايدجر (١٨٨٩–١٩٧٦). وكان جاك دريدا (١٩٣٠–٢٠٠٤) هو الأب الروحي لمذهب التفكيكية.

لم يكن بين جميع التقاليد الفلسفية المُكوِّنة لـ «الفلسفة القارية» كثيرٌ من العوامل المشتركة، فيما عدا عاملًا سلبيًّا واحدًا، وهو معارضتُها (المزعومة) للفلسفة التحليلية،



شكل ٦-٢: فيلسوف يقود سيارةَ دفعٍ أمامي يابانية الصُّنع.

وعاملًا إيجابيًّا واحدًا، وهو أنها جميعها، بشكل أو بآخر، تُعَدُّ ردودًا على فلسفة كانط (بيدَ أنَّ هذه الفلسفة أيضًا قد تشمل الفلسفة التحليلية). وبما أنَّ هذا الكتاب يتحدَّث عن الفلسفة التحليلية، فلن أُسهبَ في الحديث عن الفلسفة القارية بشكل مباشر، ولكني سأتناول — على سبيل المثال لا الحصر — بعضًا من انتقادات الفلاسفة القاريين للفلسفة التحليلية، والتي ساعدت في استمرار المعارضة المزعومة لها.

## ما مواطن القصور التي تنطوي عليها الفلسفة التحليلية؟

لطالما تضمَّنت الانتقاداتُ التي وجَّهها الفلاسفةُ القاريون إلى الفلسفة التحليلية، وكذلك الانتقاداتُ التي وجَّهها الفلاسفةُ التحليليون إلى الفلسفة القارية، تشويهاتٍ مُغالًى فيها

للآراء التي يعارضونها. في مربع ٦، أدرجت بعضًا من الاختلافات الرئيسية التي يُقال إنها ظلَّت قائمة بين الفلسفتَين التحليلية والقارية، وجميعها انتقاداتٌ مُغالًى فيها، ولكنها — مثل جميع الانتقادات — تحوي شيئًا من الصدق يجعلها منطقية. تتعلق بعضُ هذه الاختلافات بالمنهج والأسلوب، الموضوعَين اللذين اهتممنا بهما على مدى هذا الكتاب واللذان سأعود إلى الحديث عنهما في الجزء الأخير منه. ويجدر بي أن أقول شيئًا ما عن الاختلافات الأخرى بين هاتَين الفلسفتَين تحت عنوانَين رئيسيين يتعلقان بعلاقة الفلسفة التحليلية بالعلوم الطبيعية أولًا، وعلاقتها بالتاريخ ثانيًا.

**مربع ٦: بعضُ الاختلافات الهادفة إلى تقسيم الفلسفتَين التحليلية والقارية**

| الفلسفة القارية | الفلسفة التحليلية |
|---|---|
| تستخدم أساليبَ تركيبية | تستخدم أساليبَ تحليلية |
| إيحائية، وتلميحية، وهزلية | واضحة، ودقيقة، وصارمة |
| متشكِّكة في قدرة المنطق | المُحاجَّة المنطقية |
| قائمة على النصوص | تهتم بالمشكلات |
| تهتم بالمعنى | تُعنى بالحقيقة |
| لا علمية/لا علموية | علمية/علموية |
| لا طبيعانية | طبيعانية |
| مثالية | واقعية |
| نسبية | كونية |
| إنسانية | عقلانية |
| تاريخية | لا تاريخية/معادية للتاريخ |
| سياسية | لا سياسية |

خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة، على وجه الخصوص، أصبح يُنظَر إلى الفلسفة التحليلية على أنها علمية وطبيعانية في الوقت نفسه، وأصبحت تتعرَّض للانتقادات على هذا الأساس. والعلموية هي وجهة النظر القائلة بأنَّ العلوم الطبيعية تُقدِّم نموذجًا يمكن استخدامه في تفسير مجالاتٍ أخرى وفهمها، بما في ذلك الفلسفة. أما الطبيعانية، فلها تصوُّران رئيسيان. فهي تشبه — في تصوُّرها الأكثر وضوحًا — العلموية، وفقًا للاعتقاد القائل بأنَّ كلَّ شيءٍ يمكن أن يُفسَّر في نهاية المطاف بالعلوم الطبيعية. أما في تصوُّرها الأقل وضوحًا، فإنها تستند إلى الاعتقاد القائل بأنْ لا شيءَ يعلو فوق العالَم الطبيعي — بعبارة أخرى، إنها ترفض كلَّ ما يتعلق بأي شيء «ميتافيزيقي».

بدايةً براسل والتجريبيين المنطقيين فصاعدًا، ظهر تقليدٌ قوي ضمَّته الفلسفة التحليلية، والذي يمكن وصفه، دون أدنى شك، بأنه «علمي»، بفضل احترامه لأساليب العلوم الطبيعية ونتائجها وضعف قناعته بالطبيعانية. ولكن، يختلف ذلك عن كون المرء علمويًّا وطبيعانيًّا عن قناعة، بيدَ أنَّ بعض الفلاسفة التحليليين يتسمون بذلك أيضًا. ويعتمد الأمر على رؤية المرء لموضع المنطق والميتافيزيقا في كلِّ ذلك. استندَ كثيرٌ من فلاسفة العقل إلى أحدث اكتشافات علم الأحياء، والعلوم المعرفية، وعلم الأعصاب، وعلم النفس، وتفاعلوا معها، كما أنَّ كثيرًا من الفلاسفة اللُّغويين يخوضون حوارًا مستمرًّا مع اللُّغويين، بالإضافة إلى آخرين. إلا أنهم يفعلون ذلك بروح انتقادية، وسيستخدمون أساليبَ أخرى بخلاف أساليب العلوم الطبيعية؛ ومن ثَم، فإنَّ مصطلح «علموي» أقوى بكثير من قدرة أحد على استخدامه، حتى بالنسبة إليهم.

يوجد أيضًا تيارٌ آخر يرجع إلى فلسفة فريجه ومور، وفلسفة فيتجنشتاين المبكرة، والذين رفضوا جميعًا العلموية والطبيعانية، وإن كان فيتجنشتاين في فلسفته اللاحقة طبيعانيًّا ولكن دون قناعة تامَّة. ورأى فريجه أنَّ الأعداد موضوعاتٌ منطقية، وأدركها على أنها موضوعات «لا» طبيعانية، على سبيل المثال، وكان مور لا طبيعانيًّا فيما يتعلق بالأخلاق. وكان الجدلُ بين الطبيعانية واللاطبيعانية محتدِمًا في جميع مجالات الفلسفة التحليلية المعاصرة؛ ومن ثَم، لا يجوز أن نعتبر أيًّا من الموقفَين من سمات الفلسفة التحليلية.

من وجهة نظري، ثَمَّة اعتراضٌ واحد رئيسي على العلموية (والتصوُّر الطبيعاني الراسخ)، الذي يمكن التعبير عنه كالآتي. يضع أيُّ علم افتراضاتٍ مسبقة، ولطالما كانت إحدى المهام الرئيسية للفلسفة أن تُخضِع هذه الافتراضات إلى الفحص المُدقِّق، وتتطلب

تلك المهام أساليبَ تختلف عن أساليب العلوم نفسها. وكانت الفلسفة التحليلية مُؤهَّلة جيدًا لأداء هذه المهام، ولكنها لم تنفرد بذلك. فقد قدَّم الظواهريون، على وجه الخصوص، نقدًا لاذعًا إلى العلموية حين قالوا إنَّ مشروع العلوم الطبيعية برُمَّته، والتوجُّه النظري الذي يقتضيه، يجب أن يُفهَم على أنه نابع مما أسماه هوسرل «عالَم الحياة» (Lebenswelt بالألمانية)، المُكوَّن من تجارب الإنسان اليومية، وتوجُّهاته ومعتقداته السابقة للنظريات. من وجهة نظري، لم تتعلَّم الفلسفة التحليلية من الأخطاء التي ارتكبتها الظواهرية؛ ومن ثَم، فإنَّ هذا هو أحدُ الجوانب التي أرى أن الانتقادات المُوجَّهة إلى الفلسفة التحليلية مُحقَّة فيها.

والجانبُ الرئيسي الآخر ذو الصلة الذي يمكنني القول إنَّ انتقادات الفلسفة التحليلية مُحقَّة فيه يتعلق بتوجُّهها نحو التاريخ. لطالما نُظِر إلى الفلسفة التحليلية على أنها «لا تاريخية»، بل «معادية للتاريخ». ومثلما هو الحال مع الطبيعانية، فإن للتاريخية العديد من التصوُّرات، وأكثر هذه التصوُّرات رسوخًا هو التصوُّر الذي يدَّعي أن الفلسفة في أساسها تاريخية ويجب فهمُها وانتهاجُها على هذا النحو، وأضعف هذه التصوُّرات هو الذي يدَّعي أنَّ الإلمام بالتاريخ يفيد في انتهاج الفلسفة. قلةٌ فقط هم مَن عارضوا التصوُّر الثاني، إلا أنَّ التصوُّر الأول كان أكثر إثارةً للجدل بفارقٍ شاسع. رفضَ كثيرٌ من الفلاسفة التحليليين، ولا سيَّما أوائلهم، مذهبَ التاريخية في أقوى تصوُّراته. كان من المُزمِع أن المعضلات الفلسفية أزلية، وعلى الرغم من أنه قد يفيدنا أن نتعرف على محاولات الفلاسفة السابقين لحلها، فإن ثَمَّة محاولات جديدة تحدث باستمرار، ولا سيَّما ما كان من خلال استغلال أحدث النظريات المنطقية والعلمية.

دعونا نُقرُّ بأن ثَمَّة بعض المعضلات الفلسفية الشاملة، وإن لم تكن «أزلية» بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لأنها تكون راسخة في الأنشطة الإنسانية الأساسية على غِرارِ العدِّ والاستدلال. ويمكننا أن نتفق أيضًا على أنَّ حلول هذه المعضلات قد تتضمَّن تشكيلَ أدواتٍ مفاهيمية جديدة. ولكن، ستظل الحاجة إلى الإلمام بالتاريخ قائمة. ذلك أن المفاهيم والحلول الجديدة ستحتاج إلى تفسير، والذي سيتضمَّن توضيحَ ارتباطها بالمفاهيم والحلول الأخرى، في الماضي والحاضر على حدٍّ سواء. ومع استمرار المناظرات والنقاشات الفلسفية، لن يمكن تفادي الآراء السابقة.

تضع الآراءُ الفلسفية أيضًا افتراضاتٍ مسبقة، مثلما تناولنا في الفصل الخامس. قد لا يظهر ذلك جليًّا في وقت صياغة هذه الآراء أو المناقشة بشأنها، ولكن، عاجلًا أو آجلًا،

سيستلزم الأمر توضيحها، إذا كان الغرض هو استمرار الجدل. وقد يتطلب الأمر الرجوع إلى فترةٍ تاريخية معيَّنة من أجل تحديد هذه الافتراضات المسبقة، وهذا المجال أيضًا يُبرز الحاجة إلى الإلمام بالتاريخ.

قد يكون الإلمامُ بالتاريخ مطلوبًا من أجل تفسير الاستعارات والقياسات والأمثال والمجاز والتشبيهات التي تلعب دورًا أيضًا في الفلسفة، وآملُ أن أكون قد نجحت في تفسير ذلك جيدًا خلال توضيح فكرة التحليل نفسها، ويمكننا أن نضيف التلميحات والإشارات إلى التعبيرات البلاغية السابقة — على سبيل المثال، إلى أفكار المفكِّرين السابقين — حيث نجدها أيضًا في الكتابات الفلسفية. لفتَ دريدا (أحدُ أعلام الفلاسفة القارية السالفي الذكر) انتباهَنا إلى ما أطلقَ عليه «هوامش» الفلسفة — الحواشي السفلية، والتمهيدات، والخطابات، والمقابلات، والملاحظات العابرة، وما إلى ذلك — حيث يُجرى أغلب التفكير «غير الصوري»، والتي قد تُبرز ما يُقال بشكل «صوري». وهنا أيضًا تظهر أهمية عمل المؤرِّخ.

لطالما انتقدَ الفلاسفةُ التحليليون مؤرِّخي الفلسفة على أنهم يهتمون «فقط» بما كان يعنيه الفلاسفة السابقون أو يعتقدونه، ويركِّزون على تفسير النصوص، بينما يهتمون هم، على حدِّ قولهم، بما هو حقيقي، ويركِّزون على حلِّ المعضلات الفلسفية. إلا أنَّ هذين الاهتمامَين ليسا مختلفَين كما هو مفترَض. إذا كنا بصدد تفسير ما يعنيه شخصٌ ما بأكبر قدرٍ ممكن من التفاؤل، فسيكون علينا أن نعرف ما هو حقيقي، ومن المؤكَّد أن أيَّ تقييمٍ لآرائه سيستوجب ذلك. ويمكن تعزيز حلِّ المعضلات التوصل إلى ما هو حقيقي عن طريق التوغل في الحلول والآراء التي طرحها الآخرون، الأمر الذي سيتطلب فهم ما يعنون. إنَّ الفلسفة التحليلية وتاريخ الفلسفة لا غنى لأحدهما عن الآخر.

يُزعَم أنَّ نقص الوعي الذاتي التاريخي هو أكبر نقطة عمياء في الفلسفة التحليلية. إنَّ عدم الانبهار المُبالَغ فيه بالتراث قد يكون ضروريًّا للتوصُّل إلى الابتكارات المفاهيمية، إلا أنَّ ترسيخ هذه الابتكارات والدفاع عنها يتطلب تحديدَ موضع لها ضمن المساحة التاريخية التي تشغلها الآراءُ السابقة. تقدِّم الفلسفةُ القارية مصادرَ غنية لإدراك هذه المساحة التاريخية — وللكشف عن الافتراضات المسبقة، وتفسير الاستعارات، وتفكيك الادعاءات، وتوضيح سياقات التوجُّهات، وما إلى ذلك. تلك هي مجالات الفلسفة القارية التي يمكن للفلسفة التحليلية أن تحصل منها على أكبر قدر ممكن من الفائدة، في رأيي، إذا ما عمَّقت أكثر من الارتباط بها.

## ما مواطن القوة في الفلسفة التحليلية إذَن؟

خلال الشرح الذي قدَّمتُه في هذا الكتاب ذكرتُ أنَّ جذور الفلسفة التحليلية تمتد إلى نشأة المنطق الحديث واستخدامه من قِبَل فريجه وراسل وآخرين. حُلَّت المعضلاتُ الفلسفية عن طريق ترجمة الجُمل التي تمثِّل إشكاليات إلى لغة منطقية، وهو ما أوضح أكثر مما تعنيه «فعليًّا». ووُصفَت هذه العملية بأنها تضمين التحليل التفسيري، وكذلك نوعا التحليل التراجعي والتفكيكي اللذان طالما كانا موجودين في الفلسفة. ومنذ ذلك الحين، ظلَّ التحليلُ التفسيري من ركائز الفلسفة التحليلية؛ مما فتح المجالَ أمام أسئلة عن طبيعة المعنى والعلاقة بين المنطق واللغة، وهي موضوعاتٌ ظلَّت محورية على مدى تاريخها. ومن ثَم، فإنَّ أول موطن قوة في الفلسفة التحليلية أرغبُ في ذكره هو الفهمُ الأعمق الذي غرسته لآليات العمل المعقَّدة التي لا حصر لها فيما يخصُّ اللغة.

تسبَّبَ تطوُّر المنطق الحديث في تغيير المشهد الفلسفي تغييرًا جذريًّا. فقبل فريجه، كان المناطقة لا يمكنهم إلا تحليل الاستدلالات الفرعية البسيطة التي نفعلها خلال التفكير اليومي والعلمي. واستكمالًا لعمل فريجه، شهدت النظرية المنطقية والدلالية مزيدًا من التطور لتعميق فهمنا لمجموعة ممارساتنا المفاهيمية والمنطقية كاملةً. كما مكَّنَت الفلاسفة من وضع حُجج بأكبر قدرٍ ممكن من الدقة، محدِّدين بذلك مقدِّمات وقواعد الاستدلال التي تسمح بالتوصل إلى الاستنتاجات بطريقة سليمة. ومن خلال إعادة هيكلة الحُجج التي قُدِّمت في الماضي، يمكن للفلاسفة أن يُظهروا طرقهم السليمة أو يعرضوا الجوانب التي فشلوا فيها أو المقدِّمات الناقصة التي يحتاجونها. وزادَ المنطق التطبيقي — وأفكار الفلسفة التحليلية، بصورة أعم — من عمق إلمامنا بتاريخ الفلسفة، والرياضيات، والعلوم، سواءٌ كانت غربية أو غير غربية.

ولكن، دعونا نعود إلى السمات التي ذكرتُها في بداية هذا الكتاب، والتي أصبحت موضوعات الفصول التي تلتها. آمل أن أكون قد تمكَّنتُ من توضيح الكيفية التي أصبح بها وضوح التفكير ودقة التعبير ودقة المحاجَّة من السمات الجوهرية للفلسفة التحليلية، وكيف بررت جميعها اعتقادي الشخصي بأنها بالفعل سمات. حاولتُ أن أُبرز أيضًا كيف أنَّ الفلسفة التحليلية إبداعية من الناحية المفاهيمية، الأمر الذي يستحق مزيدًا من التقدير. عندما يراجع المرءُ تاريخَ الفلسفة التحليلية، يُدرك مدى الفائدة الفكرية التي أفرزتها الابتكارات المفاهيمية. كما أُجري العمل المنهجي أيضًا، بدايةً بالمشروع المنطقاني لفريجه وراسل وصولًا إلى نظريات المعنى المعاصرة. إلا أن الفلسفة التحليلية تُفسح المجال أيضًا

أمام المساهمات الصغيرة، مثل تحليل مفاهيم محدَّدة، أو إعادة هيكلة حُجج بعينها أو انتقادها. وُضع حاليًّا عددٌ كبير من الأدوات المفاهيمية والمنطقية لمساعدة الفيلسوف التحليلي في عمله، وما كان يُستخدم في البداية في أحد المجالات أصبحَ يُطبَّق على مجالاتٍ أخرى.

خلال الأعوام الماضية، أصبحَ لدى الفلاسفة التحليليين، في بعض من أوساطها على الأقل، قدرٌ أكبر من الوعي الذاتي بالتاريخ، وزادت رغبتُهم في المشاركة في حوارات مع تقاليدَ فلسفية أخرى، بدايةً بالفلسفة الصينية القديمة وصولًا إلى مذهب التفكيكية الفرنسي، مع قبول جميع هذه التطورات. وكما أشرتُ، تشعَّبَت الفلسفةُ التحليلية أيضًا في جميع أنواع الفلسفة، بدايةً بالمنطق وفلسفة الرياضيات وصولًا إلى علم اللاهوت والتفكير النقدي، وأبْلَت بالفعل بلاءً حسنًا في هذه المجالات، فقد أضافت أدواتِها المنهجية، وحسَّنتها ووسَّعت نطاقها. إنَّ تاريخ الفلسفة التحليلية واضح، حتى وإن كانت طبيعتُها وملامحُها المحدَّدة مثارًا للجدل.

# المراجع وقراءات إضافية

## مقدمة


Michael Beaney (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

The online *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (https://plato.stanford.edu).


## الفصل الأول: كم يبلغ عددُ الأشياءِ الموجودة في العالَم؟


Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* (Breslau: W. Koebner, 1884); tr. as *The Foundations of Arithmetic* by J. L. Austin (Oxford: Blackwell, 2nd edn. 1953).

Gottlob Frege, *Begriffsschrift* (Halle: L. Nebert, 1879); tr. by T. W. Bynum in *Conceptual Notation and Related Articles* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

Gottlob Frege, *The Frege Reader*, ed. M. Beaney (Oxford: Blackwell, 1997).

Joan Weiner, *Frege Explained* (Chicago: Open Court, 2004).

Michael Beaney, *Frege: Making Sense* (London: Duckworth, 1996).

Galileo Galilei, *Dialogues Concerning Two New Sciences* (1638), tr. by H. Crew and A. de Salvio (New York: Dover, 1954), pp. 31–3.

Georg Cantor, 'Über eine elementare Frage der Mannigfaltigkeitslehre', *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, 1, pp. 75–8; tr. in W. Ewald (ed.), *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics* (Oxford: Oxford University Press, 1996), vol. II, pp. 920–2.

Michael Beaney and Robert Clark, 'Seeing-as and mathematical creativity', in B. Harrington, D. Shaw, and M. Beaney (eds), *Seeing-as and Novelty* (London: Routledge, forthcoming).

## الفصل الثاني: كيف نتحدث عمَّا هو غير موجود؟

Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903; 2nd edn. 1937, repr. London: Routledge, 1992).

Bertrand Russell, 'On Denoting' (1905), *Mind*, 14: 479–93; repr. in *Logic and Knowledge*, ed. R. C. Marsh (London: George Allen & Unwin, 1956), pp. 39–56.

A. N. Whitehead and Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1910–13; 2nd edn. 1925–7); abridged as *Principia Mathematica to *56* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1919).

Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (London: George Allen and Unwin, 1959; repr. Unwin Paperbacks, 1985).

Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik* (Jena: H. Pohle, vol. 1 1893, vol. 2 1903); tr. as *Basic Laws of Arithmetic* by P. Ebert and M. Rossberg (Oxford: Oxford University Press, 2013).

A. C. Grayling, *Russell: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Nicholas Griffin (ed.), *The Cambridge Companion to Bertrand Russell* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Graham Stevens, *The Theory of Descriptions: Russell and the Philosophy of Language* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011).

Michael Beaney, 'The Analytic Revolution', in A. O'Hear (ed.), *The History of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), pp. 227–49.

### الفصل الثالث: هل تفهم ما أعنيه؟

G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903; 2nd edn. 1993, ed. T. Baldwin).

G. E. Moore, *Selected Writings*, ed. T. Baldwin (London: Routledge, 1993).

Thomas Baldwin, 'George Edward Moore' (2004), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (https://plato.stanford.edu/entries/moore/).

Gottlob Frege, 'Über Sinn und Bedeutung' (1892), *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100: 25–50; tr. by M. Black in *The Frege Reader*, ed. M. Beaney (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 151–71.

Mark Textor, *Frege on Sense and Reference* (London: Routledge, 2011).

Michael Beaney, '*Sinn*, *Bedeutung* and the Paradox of Analysis', in M. Beaney and E. Reck (eds), *Gottlob Frege: Critical Assessments of Leading Philosophers*, 4 vols. (London: Routledge, 2005), vol. IV, pp. 288–310.

### الفصل الرابع: هل ثَمَّة حدود لما يمكننا قوله أو التفكير فيه؟

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), tr. C. K. Ogden and F. P. Ramsey (London: Routledge, 1922); also tr. D. F. Pears and B. McGuinness (London: Routledge, 1961; 2nd edn. 1974).

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953; 4th edn. 2009, tr. rev. by P. M. S. Hacker and J. Schulte).

Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, tr. D. Paul and G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1969).

Rudolf Carnap, 'Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache' (1932), *Erkenntnis*, 2: 219–41; tr. as 'The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language' by A. Pap in A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (Glencoe, IL: The Free Press, 1959), pp. 60–81.

Martin Heidegger, 'What is Metaphysics?' (1929), tr. by D. F. Krell in *Basic Writings: Revised and Expanded Writings* (London: Routledge, 1993), pp. 93–110; also tr. by W. McNeill in *Pathmarks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 82–96.

*Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* ('The Whole Meaning of a Book of Nonsense: Reading Wittgenstein's Tractatus').

William Child, *Wittgenstein* (London: Routledge, 2011).

Hans-Johann Glock and John Hyman (eds), *A Companion to Wittgenstein* (Oxford: Wiley Blackwell, 2017).

Richard Creath, 'Logical Empiricism' (2017), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (https://plato.stanford.edu/entries/logical-empiricism/).

## الفصل الخامس: كيف نفكِّر بوضوح أكبر؟

L. Susan Stebbing, *A Modern Introduction to Logic* (London: Methuen, 1930; 2nd edn. 1933).

L. Susan Stebbing, *Logic in Practice* (London: Methuen, 1934).

L. Susan Stebbing, *Philosophy and the Physicists* (London: Methuen, 1937).

L. Susan Stebbing, *Thinking to some Purpose* (London: Penguin, 1939).

L. Susan Stebbing, *A Modern Elementary Logic* (London: Methuen, 1943; 5th edn., rev. C. W. K. Mundle, 1952).

L. Susan Stebbing, 'The Method of Analysis in Metaphysics' (1932), *Proceedings of the Aristotelian Society*, 33: 65–94.

L. Susan Stebbing, 'Logical Positivism and Analysis', *Proceedings of the* B*ritish Academy* (London: British Academy, 1933), pp. 53–87.

Michael Beaney and Siobhan Chapman, 'Susan Stebbing' (2017), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (https://plato.stanford.edu/entries/stebbing/).

Siobhan Chapman, *Susan Stebbing and the Language of Common Sense* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013).

Peter Wason, 'Reasoning', in B. M. Foss (ed.), *New Horizons in Psychology* (London: Penguin, 1966), pp. 135–51.

Peter Wason, 'Reasoning about a rule' (1968), *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 20.3: 273–81.

Francis Bacon, *The New Organon* (1620), ed. F. H. Anderson (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960).

### الفصل السادس: ما الفلسفة التحليلية إذن؟

Michael Beaney, 'Analysis' (2014), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (https://plato.stanford.edu/entries/analysis/).

Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability* (Chicago: University of Chicago Press, 1950), ch. 1.

Gilbert Ryle, 'Systematically Misleading Expressions' (1932), in *Collected Essays 1929-1968* (London: Hutchinson, 1971; repr. Abingdon: Routledge, 2009), pp. 41–65.

Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Penguin, 1949).

Gilbert Ryle, 'Phenomenology versus "The Concept of Mind"' (1958), in *Critical Essays* (London: Hutchinson, 1971; repr. Abingdon: Routledge, 2009), pp. 186–204.

J. L. Austin, 'A Plea for Excuses' (1956), in *Philosophical Papers*, 3rd edn., ed. J. O. Urmson and G. J. Warnock (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 175–204.

J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson and M. Sbisà (Oxford: Oxford University Press, 1962).

P. F. Strawson, 'On Referring' (1950), in *Logico-Linguistic Papers* (London: Methuen, 1971), pp. 1–27.

P. F. Strawson, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

W. V. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism' (1951), in *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953), pp. 20–46.

Donald Davidson, 'The Logical Form of Action Sentences' (1967), in *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980), pp. 105–22.

Donald Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme' (1974), in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 183–98.

Hilary Putnam, 'The Meaning of "Meaning"' (1975), in *Mind, Language and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 215–71.

R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method* (Oxford: Oxford University Press, 1933).

Bernard Williams, 'Contemporary Philosophy—a Second Look', in N. Bunnin and E. Tsui-James (eds), *The Blackwell Companion to Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1996), pp. 25–37.

Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (1972), tr. as *Margins of Philosophy* by Alan Bass (Hemel Hempstead: Harvester, 1982).

Søren Overgaard, 'Royaumont Revisited' (2010), *British Journal for the History of Philosophy*, 18: 899–924.

Erich H. Reck (ed.), *The Historical Turn in Analytic Philosophy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013).

Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Michael Beaney (ed.), *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology* (London: Routledge, 2007).

Mark Textor (ed.), *Judgement and Truth in Early Analytic Philosophy and Phenomenology* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013).

Hans-Johann Glock, *What is Analytic Philosophy?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

# قائمة الصور


هنــداوي

